Lo Político, la Justicia y la Paz
Desafíos para las Comunidades de Fe

2

ROBERTO CAICEDO N.
PATRICIA URUEÑA
CÉSAR MOYA
SANTIAGO ESPITIA FAJARDO
ALBERTO GUERRERO
DANIEL MOYA
PEDRO STUCKY

RELEA
RED LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS ANABAUTISTAS

RED LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS ANABAUTISTAS
2

RELEA capítulo Colombia es una publicación semestral de la Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas. En esta revista se ponen a disposición de las iglesias, organizaciones e instituciones afines, y cristianos interesados en la reflexión bíblica-teológica-pastoral los aportes de los miembros de esta Red. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan la postura oficial de las iglesias.

Comité editorial de RELEA

César Moya (Colombia)
Coordinador
Carlos Martínez (México)
Willi Hugo Pérez (Guatemala)
Valeria Alvarenga (Brasil)
Pedro Stucky (Colombia)

Comité editorial de RELEA Colombia

Patricia Urueña
César Moya
Isdalia Ortega

Diseño y diagramación

DADO SIETE MULTIMEDIA
email: dadosietemultimedia@gmail.com

Impresión

Bervimpresores Publicidad
bervi@bervi.com.co

La publicación de esta revista es posible gracias a las contribuciones voluntarias de los miembros de RELEA Colombia

© 2018 Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas-RELEA
Ibagué, Colombia
E-mail:relea.org1@gmail.com

RED LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS ANABAUTISTAS

Capítulo Colombia

Nº 2

Lo Político, la Justicia y la Paz :

Desafíos para las Comunidades de Fe

IBAGUÉ, COLOMBIA
2018/1

Contenido

CÉSAR MOYA. 3
Presentación

ROBERTO CAICEDO N. 5
Memoria de Jesús, memoria de las víctimas.
Una interpretación desde Lc. 22:14-22

PATRICIA URUEÑA. 19
La imagen del Dios guerrero,
¿A quién beneficia y a quién perjudica?

CÉSAR MOYA. 31
El accionar del Espíritu, la búsqueda de la justicia.
Un análisis de dos conflictos en Hechos de los Apóstoles

SANTIAGO ESPITIA FAJARDO. 49
Iglesia, ética y política: alternativas inspiradas en Jesús

ALBERTO GUERRERO. 61
Iglesia, paz y política. Una perspectiva menonita.

DANIEL MOYA. 75
Justicia Restaurativa y Transformación de Conflictos:
enfoques para la reflexión y acción comunitaria

PEDRO STUCKY. 91
Iglesias Santuarios de Paz, ¿de dónde vienen, qué son,
qué hacen?

Presentación

El periodo de posacuerdo en Colombia genera cada vez más desafíos, no sólo a la sociedad en general sino a las iglesias cristianas, en particular a las iglesias anabautistas dado su legado pacifista.

RELEA capítulo Colombia ha asumido el desafío de publicar las reflexiones surgidas en el contexto colombiano. Su segundo encuentro celebrado en Armenia, Quindío, en agosto de 2017, trató el tema "Iglesias de Paz y Posacuerdos", dados los desafíos para la construcción de la paz y reconciliación del pueblo colombiano en medio de un contexto donde las acciones violentas se acrecientan, la justicia tambalea y las decisiones políticas parecieran favorecer los intereses de unos pocos. Como fruto de ese encuentro surge este segundo número de RELEA Capítulo Colombia, que consta de siete aportes que articulan lo político, la justicia y la paz como desafíos para las comunidades de fe en América Latina.

El desarrollo del tema de este número se inicia con tres aportes bíblicos. El primero de ellos es de Roberto Caicedo, *Memoria de Jesús, memoria de las víctimas.* Una interpretación desde Lc. 22:14-22. Su conclusión es que el examen de la categoría "memoria" arroja un renovado acento en el acto litúrgico de la cena del Señor, a partir de la consideración de Jesús como víctima, así como para explorar su importancia en la búsqueda de una justicia para las víctimas del conflicto en nuestro país. El segundo es de Patricia Urueña, *La imagen del Dios guerrero, ¿A quién beneficia y a quién perjudica?* Teniendo en cuenta la firma del Acuerdo de Paz en Colombia desarrolla cinco postulados para destacar, entre otros aspectos, cómo la imagen de Dios guerrero es autocriticada y desmilitarizada en el texto bíblico. El tercero corresponde a César Moya, *El accionar del Espíritu, la búsqueda de la justicia.* Allí se analizan dos conflictos narrados en Hechos de los Apóstoles en el contexto de la búsqueda de justicia por la muerte de Jesús y con el impulso del Espíritu Santo.

El segundo bloque de artículos, que son de carácter ético-teológico, inicia con el aporte de Santiago Espitia Fajardo, *Iglesia, ética y política: alternativas inspiradas en Jesús.* Plantea que aunque la iglesia, tanto en su accionar ético como político, está llamada a seguir como modelo a Jesús, la historia ha demostrado que sus proyectos han estado alejados y contrarios a la propuesta presentada por los Evangelios. El siguiente aporte es de Alberto Guerrero, *Iglesia, paz y política. Una perspectiva menonita.* En él se revisan los conceptos de

iglesia, paz y misión política y plantea la pregunta de cómo deben hacer política los menonita, término último preferido por el autor en lugar de “los menonitas”.

El tercer y último bloque de la revista contiene dos artículos basados en acciones pastorales y prácticas de construcción de paz y reconciliación. Uno de ellos es el de Daniel Moya, *Justicia Restaurativa y Transformación de Conflictos: enfoques para la reflexión y acción comunitaria.* Este aporte recoge experiencias comunitarias desde una pedagogía en Justicia Restaurativa y Transformación de Conflictos con comunidades afrodescendientes, jóvenes de iglesia y jóvenes vinculados a pandillas, como parte del trabajo de dos instituciones anabautistas: Justapaz y Edupaz. El otro es el de Pedro Stucky, *Iglesias Santuarios de Paz, ¿de dónde vienen, qué son, qué hacen?* Basado en la práctica de iglesias en Colombia y otras partes del mundo a través de la historia, describe una manera de ser iglesia actuando y relacionándose con el entorno como Pueblo de Paz, un Mensaje y Testimonio de Paz y un Sitio de Paz.

Es nuestro anhelo que esta revista contribuya a la reflexión bíblica, teológica y pastoral en nuestras comunidades, que son las que le dan sentido a este ejercicio de escribir. Estimadas lectoras y estimados lectores de RELEA les deseamos una fructífera lectura.

César Moya

Memoria de Jesús, memoria de las víctimas

Una interpretación desde Lc 22:14-22[1]

ROBERTO CAICEDO N. [2]

Resumen

Partimos, en este artículo, de la lectura y análisis del texto lucano de la última cena de Jesús con sus discípulos antes de enfrentar la muerte por crucifixión, en el contexto de la cena Pascual judía. En el análisis del texto bíblico de Lucas se revisa si la invitación de Jesús no tendría otra pretensión diferente que la de perpetuar un acto litúrgico alrededor de su muerte salvífica. No se trata de "desmontar" un acto litúrgico sino de darle un renovado sentido a la luz de la categoría memoria, la cual lleva, poco a poco, a la consideración de la dolorosa victimización, en primer lugar de Jesús y, de todas las personas que han corrido una suerte similar. En conclusión, el examen de la categoría memoria arroja un renovado acento en el acto litúrgico de la cena del Señor, a partir de la consideración de Jesús como víctima, así como para explorar su importancia en la búsqueda de una justicia para las víctimas del conflicto en nuestro país.

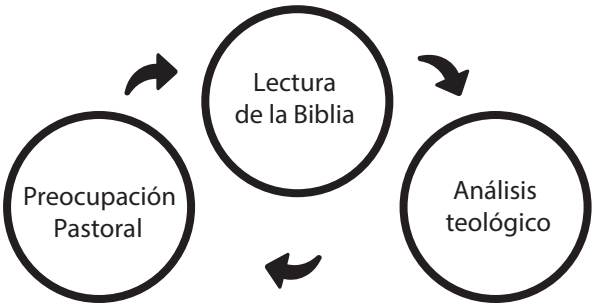
Palabras claves: Memoria (anámnesis), víctima, conflicto en Colombia, Cena del Señor (Cena Pascual, Eucaristía).

Introducción

Queremos hacer una lectura bíblica-teológica de una categoría, que no ha sido lo suficientemente tratada en nuestra tradición cristiana, como es la categoría memoria. Es importante notar que la categoría ha sido, y es trabajada, desde diferentes ámbitos de las ciencias humanas, como naturales, pero que no ha recibido el mismo peso desde el análisis bíblico-teológico, a pesar de ser tan central en las diferentes tradiciones cristianas, como en la Biblia misma. Aunque reconocemos que cada vez más se encuentran estudios e investigaciones

1 El siguiente artículo es resultado del trabajo de tesis para optar al título de maestría del autor.
2 Roberto Caicedo es Menonita, Doctor en Ciencias Sociales, Magister y Licenciado en Teología. Actualmente es profesor en la Universidad Bautista en Cali, Colombia.

sobre el tema. El trabajo se desarrolla dentro de un marco epistemológico, como un círculo hermenéutico, que contempla la lectura de la Biblia con el análisis teológico y la preocupación pastoral como parte del desarrollo del mismo. Se puede ilustrar de la siguiente manera:



Gráfica No. 1. Circularidad Hermenéutica

Desarrollemos ésta tarea a partir del texto de Lucas 22:14-22[3].

1. Lectura de la Palabra

Si se compara el texto de Lucas con las narraciones paralelas en Mateo y Marcos, vemos que hay una diferencia llamativa. Lucas menciona, en el momento en que Jesús da gracias por el pan, el llamado a la memoria (v. 19), el cual no aparece en los textos paralelos sólo en el texto Paulino en 1 Corintios 11:24. Encontramos en el texto de Lucas otras diferencias con los relatos paralelos, lo cual indica una diferencia en cuanto a las posibles fuentes que usa del evento celebrado entre Jesús y sus discípulos.

Por ejemplo, se mencionan dos copas en vez de una, a diferencia de la tradición sinóptica (Cfr. Lc 22:17-18, 20; Mt 26:18ss; Mc 14:12ss). Se puede pensar, en principio, que la segunda copa indicaría, ya, una "descripción lucana de la eucaristía", como una tradición cristiana (Brown, 2002, p. 348), mientras que la primera copa sería la de la cena pascual judía, guardando así relación con los otros relatos. Las dos copas pueden tener una explicación aún dentro del marco de la celebración de la Pascua y no necesariamente una introducción propia de las comunidades cristianas al rito. Las comunidades cristianas seguirían celebrando la Pascua judía y en algún momento elaborarían un rito eucarístico propio en donde la memoria de Jesús jugaría un

3 Invitamos al lector (a) antes de seguir leyendo el artículo, leer el texto bíblico.

papel central, conforme al testimonio de Lucas.

Pero, aunque hay una cercanía del texto de Lucas y el de Pablo esto no implicaría una dependencia directa, pero sí una tradición oral común con las particularidades en cada texto, que al parecer de algunos autores puede ser una tradición ya escrita. Dicha tradición es importante para el análisis de nuestro texto pues implicaría un esfuerzo temprano de entrelazar las raíces judías del cristianismo con un entorno ajeno a dicho legado, más influenciado por un ambiente helenista, como es la característica del texto lucano.

1.1. Acercamiento semántico[4]

Una vez inventariados los símbolos encontrados en el análisis semántico los organizamos en las siguientes categorías, conforme a su principal fuente de significado:

ECONÓMICOS	SOCIOLÓGICOS	RELIGIOSOS	CULTURALES
Fruto de la vid Pan Copa	Padecimiento Cuerpo Memoria	Pascua Pacto Reino de Dios Apóstol Sangre Hijo del Hombre	Cena Mesa Mano

Tabla No. 1. Inventario de símbolos y categorías.

La expresión memoria está en unión con otros dos símbolos, cuerpo y padecimiento, lo cual se puede correlacionar con la categoría "víctima", en un análisis posterior. Lo que resulta en este punto es la articulación de la expresión "recuerden esto para que haya memoria de mí" con las otras expresiones del texto, igualmente significativas, y que le dan un sentido particular al texto lucano. Esta articulación rota entre la connotación de "acción" y o de "relación" que conllevan los diferentes símbolos, se puede graficar así:

4 No se incluye todo el análisis semántico realizado en el trabajo de la tesis, referimos a éste trabajo para su consulta (Caicedo, 2008, p.p. 43-63).

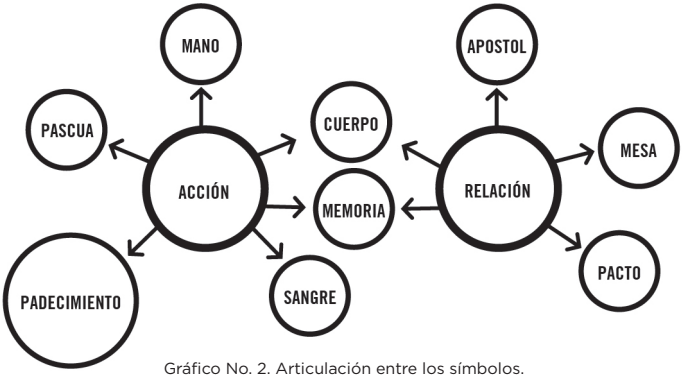


Gráfico No. 2. Articulación entre los símbolos.

Al hacer esta articulación se encuentra que la memoria apunta tanto a la acción como a la relación, y se puede plantear como una condición pasar de una experiencia de padecimiento, de Pascua, a la superación y trascendencia de dicha condición, un nuevo Pacto con la humanidad, el Reino de Dios. A su vez, la memoria implicaría acciones para la comunidad de discípulos, como para Jesús mismo como víctima. Implica, por un lado, una visibilización del padecimiento, pero también del anhelo y la búsqueda de su superación y, finalmente, la trascendencia de la condición de víctima y el compromiso de la comunidad con la memoria, específicamente la de Jesús. La comunidad de discípulos y discípulas es animada, por Jesús, a superar cualquier condición de víctima, como comunidad, para lo cual se debe asumir ciertas acciones y dar cuenta del compromiso con Jesús y así transcender esa condición hacia el horizonte planteado por Jesús: El Reino de Dios.

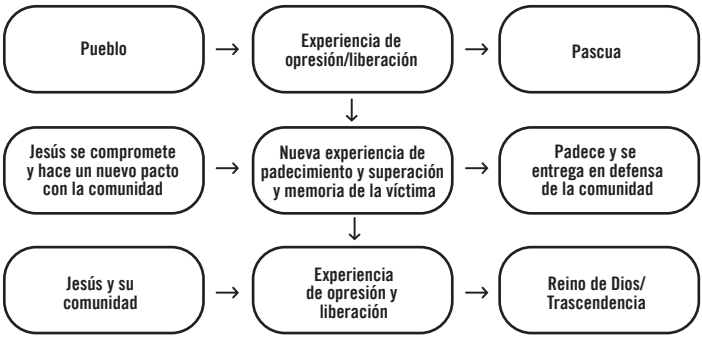


Gráfico No. 3. Síntesis de los temas del texto lucano.

1.2. La categoría bíblica de "memoria"

La caegoría memoria, como lo vemos en el texto lucano, tiene que ver entonces con la **visibilización** del padecimiento de la víctima, como experiencia histórica, con el **anhelo** y la búsqueda de la superación de dicha condición, por parte de la comunidad involucrada con Jesús, y finalmente con la **trascendencia**, tanto a nivel personal como comunitario, de la condición de víctima al encontrar un sentido a su experiencia, un **plus** de sentido. Estos elementos sirven de base para el análisis que sigue, al comparar las tradiciones eclesio-teológicas en torno al evento de la "cena pascual", y serán enriquecidos a partir de la perspectiva de la teología política[5].

Visibilizar implica "hacer ver" aquello que a los "ojos" de los demás es invisible, no cuenta, no existe. La visibilización de la situación empieza en la comunidad misma. En el imperativo de Jesús "Hagan esto", se haya incluida esta visibilización para la comunidad. Al retomar el gesto hecho por Jesús en el contexto de la cena comunitaria, posteriormente convertido en un acto litúrgico, la comunidad visibiliza para sí, y los demás, la situación de Jesús ante su padecimiento. Hacer visible el padecimiento de la víctima es diferente a visibilizar el sufrimiento que lo acompaña. El padecimiento implica la acción de un agente externo que infringe el sufrimiento, pero que también busca invisibilizar la víctima y el acto mismo de victimización. Lo cual implica un acto voluntario, intencional, de "injusticia" y de invisibilización. De aquí surge, entonces, que uno de los desafíos para la justicia en la sociedad es la memoria desde las víctimas pues "el papel de la memoria es devolvernos la mirada del oprimido" (Reyes Mate, 2003, p. 111), es decir, hacerlo visible.

No es suficiente con hacer visible la víctima y su situación, es necesario **anhelar** y buscar la superación de dicha situación, para que no haya nuevas víctimas de la violencia que la ha provocado. Superar y trascender esta situación de padecimiento debe ser ahora el anhelo de la comunidad que está en relación con la víctima. Esta constatación se convierte en una búsqueda de justicia, la cual Jesús expresa en el momento de la cena con su comunidad de discípulos y discípulas[6]. El término que resume este anhelo de trascendencia, en el texto, es el de "Reino de Dios", que a su vez es remembranza de la Pascua de Israel, en el contexto del Pacto de Dios con su pueblo liberado de Egipto. Anhelo que se ve anticipado en la resurrección de Jesús,

5 La Teología Política (TP) aspira, a decir de Marcel Xhaufflaire, "a detectar el carácter político de la misma revelación cristiana" y se constituye en "una reflexión crítica de la sociedad, de la iglesia y de la teología" (Xhaufflaire, 1974, p.p. 15-16).
6 Lo más probable es que también hayan mujeres en la Cena Pascual en vista a la tradición de la celebración judía de la misma en donde las mujeres participaban en la elaboración y en el servicio de los alimentos.

como reivindicación de parte de Dios al Cristo crucificado (Lc. 24.26). Este anhelo lo podemos llamar el anhelo de "justicia anamnética"[7], en palabras de Reyes Mate (2003) al referirse al propósito de la justicia anamnética, "es el reconocimiento del derecho de todos y cada uno de los hombres, también de los muertos fracasados, a la recuperación de lo perdido" (p. 113).

Finalmente, para **trascender** la condición de víctima es necesario partir y tomar en serio su propia visión de la vida, que pasa por recuperar el valor de su corporalidad, de su existencia, y su decisión de entregase por la comunidad. Por otro lado, la víctima ya no ve la vida, ni el mundo, de la misma forma a como la veía antes. En este sentido la memoria implica, a partir de dicha nueva visión de la víctima, una nueva visión de la historia. Jesús lo expresa al decir "éste es mi cuerpo entregado en defensa de ustedes" y "esta copa es la nueva alianza, confirmada en mi sangre derramada en defensa de ustedes". Sabe que su "cuerpo" va a sufrir el padecimiento, pero lo asume en defensa de los suyos, para que a su vez puedan asumir la vida desde otra perspectiva, la de la víctima. Jesús trasciende la condición de víctima, busca dicha trascendencia, y en esto encuentra un sentido a su padecimiento. Es así como queda expresado un sentido "salvífico" que trasciende la muerte.

Por lo pronto, la categoría **"memoria"**, según lo expuesto anteriormente, parte de la situación de la persona que sufre, de la víctima, y luego se inserta en la comunidad que rodea a la víctima y que se pregunta por la razón y el propósito de su experiencia de padecimiento y la posibilidad de su superación. En esta memoria se une el sentido de persona-comunidad con el sentido de la historia-experiencia en las manos de Dios. La memoria pasa por el padecimiento presente y se concreta en las tres acciones expuestas: visibilización, anhelo y trascendencia. Al señalar que la superación del padecimiento se hace posible desde la memoria de la víctima se pone ahora el acento en el horizonte de Jesús y de la comunidad de discípulos, el Reino de Dios como un "mundo sin víctimas". Dicho horizonte, que en palabras de Jesús es el "cumplimiento de la Pascua en el Reino de Dios", está en continuidad con la memoria histórica de la comunidad. La comunidad de discípulos y discípulas se convierte en una **"comunidad anamnética".**

Los elementos semánticos, con los cuales se ha relacionado la memorización, más los elementos que arroja la mirada desde el aspecto teológico, serán fundamentales para el aporte de la memoria de Jesús para nuestro compromiso hoy, en medio de una realidad

7 El término anamnético procede del termino griego para memoria, anamnesis.

en donde se amenaza la memoria de las víctimas. Como lo expresa Ricoeur (1991), en un pequeño pero sugestivo estudio: "En ocasiones, eludimos el sufrimiento que puede causar la memoria tratando de recordar lo que pueda herirnos. El olvido, en este caso, resulta activo (y) tiene lugar sobre todo en el plano de la historia" (p. 105).

2. El análisis teológico de la Cena del Señor

Las principales interpretaciones teológicas de la Cena del Señor son: la sacramental, la simbólica y memorial. Las tres interpretaciones muestran una diferenciación en cuanto a la forma de tomar las palabras de Jesús: "éste es mi cuerpo" y "ésta es mi sangre". La primera de ellas enfatiza que dichas palabras son literalmente verdad, y que en el acto mismo de la celebración eucarística la presencia de Jesús se hace real en medio de la comunidad. Esta interpretación, que caracteriza la tradición ortodoxa Católica, principalmente, tiene hoy sus matices y diferentes formas de asimilarse pero mantiene su carácter sacramental.

Si bien se puede reconocer un carácter memorial, esto se hace en la medida en que la Eucaristía "hace presente y actual el sacrificio que Cristo ha ofrecido al Padre, una vez por todas, sobre la cruz a favor de la humanidad" (Conferencia Episcopal Panameña, 2006, p. 97). En esto se diferencia de las otras dos interpretaciones, la simbólica y la memorial, en donde las palabras constitutivas son tomadas como una metáfora y por lo tanto apuntan más al carácter simbólico de las palabras desplazando así la importancia al contexto en el cual se pronuncian y no en el acto mismo.

En estas dos últimas interpretaciones el contexto tiene que ver con la comunidad y el valor de las palabras con la participación activa de dicha comunidad en la fe expresada a través del rito. Por lo tanto, en estas dos interpretaciones, se podría prescindir de los elementos constitutivos del rito y ser cambiados y seguir generando el mismo resultado, esto por lo menos en principio, pues a depender de la comunidad. Finalmente, hay una distinción entre la interpretación simbólica y la memorial, pues si bien coinciden en el carácter metafórico y en el lugar de importancia que toma el contexto, en la última se enfatizarán más las implicaciones de la celebración del acto litúrgico que en la otra. La Cena del Señor, en la perspectiva memorial, implica entonces un compromiso ético y aún la disposición al martirio[8].

8 La palabra **mártir** significa testigo, y no necesariamente implica un testigo que muera a causa de su testimonio.

Sin embargo, en las tres interpretaciones, a pesar de sus diferencias, se puede dar una interpretación auto-sacrificial de la muerte de Jesús, una perspectiva vicaria[9] de la muerte de Jesús en la cruz. ¿Es posible una interpretación no auto-sacrificial, es decir hetero-sacrificial[10], de la muerte de Jesús? Para ello vale la pena considerar el aporte de la teología política y su acercamiento al tema desde la categoría de la memoria.

Especialmente la teología de San Anselmo, en el siglo XI, "sustentó" una lectura auto-sacrificial de la muerte de Jesús. Si bien San Anselmo no "culpa" a Dios por dicha muerte, sí plantea que Jesús mismo asume su "muerte necesaria" para salvar la humanidad así como satisfacer el "honor" de Dios y su justicia (citado en Weaver, 2001, p. 188). Según Weaver (2001) el lenguaje usado por San Anselmo refleja el contexto de la edad feudal, el honor tenía que ver con el status, "el honor fue esencialmente un lazo social con el cual se mantenían todos los rangos de la sociedad en su debido lugar" (p. 194). En este sentido, era necesaria la muerte de Jesús para mantener el orden de toda la creación y el lugar de Dios en él. La muerte de Jesús, concluye el autor, fue entonces una muerte voluntaria y libremente ofrecida por la salvación de la humanidad (p. 191).

Desde otra perspectiva, pero con iguales resultados, lo entendieron quienes llevaron a Jesús a la muerte. Su muerte era necesaria para conservar el orden social. Entender la muerte de Jesús desde una perspectiva no auto-sacrificial es plantear que su muerte revela lo perverso del poder, social, militar, religioso y político, que se fundamenta en la violencia y la victimización de los seres humanos. Sea cual fuere su condición o su justificación, tal mecanismo es pues funesto y pecaminoso a los ojos de Dios. Por el contrario, Dios se solidariza con Jesús en su muerte y le reivindica como la víctima injusta e innecesaria, el "justo" victimizado, al levantarle de la tumba y de la muerte.

El texto lucano, como los otros Evangelios, terminan con este parte de "victoria": "Esto es lo que está escrito-les explicó- que el Cristo padecerá (παθεῖν) y resucitará de entre los muertos al tercer día" (Lc. 24:46). La resurrección se plantea como la antítesis de la victimización de Jesús y el reconocimiento de parte de Dios del "justo" injustamente sacrificado. "La resurrección de Jesús, apunta al futuro, lo cual exige que la realidad, en sí misma, aparezca como promesa y apunte anticipadamente a él" (Sobrino, 1999, p. 99). En otra for-

9 Esto en el sentido de que la muerte de Jesús nos sustituye ante el juicio de Dios y paga la deuda contraída con El por el pecado, la sistematización de esta interpretación se la debemos a Anselmo de Canterbury en el s. XI, aunque encontramos elementos de la misma en el N.T.

10 **hetero**, significa "desde afuera, lo ajeno" al contrario de auto que significa "desde adentro, lo propio".

ma, pero apuntando a lo mismo, lo expresa Moltmann (1992), "los seres humanos viven no sólo de tradiciones, sino también de anticipaciones... Una anticipación es una prueba, un signo de esperanza y un comienzo de la vida nueva" (p. 19). El Reino de Dios es pues un mundo sin víctimas y esto implica que las víctimas de hoy deben ser acogidas en la comunidad que anticipa dicho Reino, la comunidad anamnética.

El aporte de la teología política se podría formular en la necesaria función anamnética de la celebración de la comunidad en torno a Jesús. Cualquiera que fuese la tradición debe cumplir con esta **función anamnética** si quiere ser leal a su principio fundante, el cual estaría determinado por las acciones antes mencionadas en el análisis bíblico de la categoría memoria. Los aspectos ya señalados de visibilización, anhelo y trascendencia pueden ser ahora complementados con otros aspectos que desde lo teológico puede tener la categoría memoria: carácter crítico, peligroso y narrativo-celebrativo. ¿Cómo se puede hacer real esta función anamnética en la celebración de la Cena del Señor?

Desde la teología política tenemos otra vía para acercarnos al hecho de la muerte de Jesús, ésta no sería auto-sacrificial sino que sería el resultado del ejercicio de un poder religioso y político, hetero-sacrificial. Las autoridades judías, en complicidad con las romanas, determinan matar a Jesús por considerarlo "peligroso" para el orden social, lo condenan a muerte sin saber que condenan a Dios mismo. Dios, en Jesús, es "víctima" de este poder, y no usa su poder para evitarlo, se plantea "indefenso", y por lo tanto puede ser "victimizado", y en la medida en que no toma venganza por la muerte de Jesús, en ese sentido nos redime del pecado, especialmente el de la violencia, el pecado que victimiza a otros y a otras, y que hace víctima a otros (as), el pecado de Caín en Génesis 4[11].

Entonces al decir: "para memoria de mí", Jesús nos pide, en primer término, que le tomemos en serio como víctima, esto implica que no ignoremos el hecho de su victimización y muerte, y que lo tomemos con todas sus implicaciones. Así como lo tomó la comunidad en Hechos de los Apóstoles, como vemos en el sermón de Pedro (Hc 2.36).

11 Es en Génesis 4 el primer texto, en términos del orden canónico, en donde aparece el término hebreo que traducimos como "pecado".

3. La Perspectiva Pastoral. El carácter "peligroso" de la Memoria de Jesús hoy

Hay un carácter "peligroso" y crítico de la memoria. La memoria adquiere, a partir de su ejercicio, la forma de una memoria "peligrosa" y provocadora. Esto por la función crítica que adquiere frente a las formas de "amnesia cultural" presentes en nuestro contexto y en los tradicionalismos religiosos, que traicionan la propia tradición anamnética de las comunidades de discípulos (as) de Jesús. La tradición cúltica da forma al carácter narrativo de dicha memoria colectiva y que constituye el legado de los primeros discípulos (as) de Jesús.
La cuestión es: ¿Qué de éste carácter sigue vigente en nuestras celebraciones y reflexión teológica?

Después de analizar la categoría memoria, ésta constituye un principio a aplicar en los contextos de paz y reconciliación nacional, combinado con elementos de un marco de justicia así como en el acompañamiento de las víctimas del conflicto, en su recuperación y "reparación simbólica". Sin embargo, el peligro es desvirtuar dicho principio y terminar en una revictimización de las víctimas y, lo que es peor, en la impunidad frente a los actos de los victimarios. Esto significa que una "reparación simbólica" de las víctimas debe responder a la necesidad de una justicia anamnética que implica por lo menos tres cosas, que se desprenden de las funciones antes mencionadas de la memoria:

- Restaurar a las víctimas en su entorno simbólico-cultural-espiritual, es decir, a partir de sus propias creencias y referencias culturales y religiosas. Esto implica un respeto por los aspectos culturales y religiosos de las víctimas para que las acciones de reparación los tomen en cuenta.

- Restaurar a las víctimas dentro de su entorno comunitario. Las víctimas han sido "desarraigadas" física y culturalmente de su entorno. Necesitan nuevamente la restauración de su comunidad familiar y social, en lo posible.

- Recoger sus narraciones, sus historias de vida, permitir que las escriban o las cuenten, escucharlas y difundirlas. Las víctimas necesitan contar sus historias y la sociedad necesita escucharlas. La recuperación de la memoria histórica debe incluir sus historias de vida y sus relatos, que se les escuche sus testimonios[12].

12 Recordemos que testimonio viene del término testigo, **mártir.**

La reparación "simbólica" de las víctimas implicaría mucho más que el recuerdo de las víctimas, implicaría recuperar el entorno simbólico que han perdido las víctimas, por lo menos parcialmente. Las víctimas del conflicto en Colombia, en su mayoría, han tenido que dejar sus lugares de vivienda y de trabajo para salvaguardar sus vidas. En su momento, Colombia ocupó el primer lugar en desplazamiento interno según las Naciones Unidas. Retornar, para la mayoría de ellas, sigue siendo un anhelo no sólo para recuperar sus tierras y bienes sino también su identidad y, por lo tanto su entorno simbólico.

Entonces, la reparación simbólica debe tener en cuenta los símbolos que les son propios a las personas y a sus comunidades en todas las acciones en que se emprenda con las víctimas, todo acto público a favor de ellas debe contar con los símbolos propios de su región y sus creencias. Esto se hace más importante si se trata de grupos étnicos definidos como indígenas y afrodescendientes. Pero es aplicable y necesario con toda persona y comunidad particular, pues no pensamos igual en la ciudad que en el campo de donde vienen la mayoría de las víctimas en nuestro país.

La celebración de la Cena del Señor debe desembocar en un rito con "sentido testimonial", que invita no sólo a recordar el sacrificio de Cristo sino al compromiso del creyente con su comunidad. El movimiento anabautista[13] mantuvo esta perspectiva y enfatizó en el carácter memorial de la Cena del Señor. Esto les costó la vida a muchos de sus miembros, fundamentalmente tejedores, pequeños mercaderes, campesinos, pescadores y mujeres sencillas (Driver, 1997, p.192), quienes estaban convencidos de la radicalidad de seguir a Jesús en este aspecto, como en otros.

Menno Simons escribía sobre las comunidades anabautistas diciendo: "sirven a sus semejantes, no sólo con su dinero y sus bienes, sino también siguiendo el ejemplo de su Señor,... con su vida y sangre...Nadie entre ellos es mendigo" (citado en Driver, 1997, p. 193). Al cuestionar la conducta de ciertos predicadores, Católicos como Protestantes, frente a los pobres y víctimas de su época, Simons expresó: "¿Dónde está el poder del Evangelio que ustedes predican? ¿Dónde está la cosa significada en la Cena que ustedes administran?...Deberían avergonzarse de su cómodo Evangelio y su estéril fracción del pan, ...han sido incapaces de emplear su evangelio y sacramentos para quitar de las calles a sus miembros pobres y necesitados" (citado en Driver, 1997, p. 193).

13 Literalmente rebautizadores. Movimiento surgido en Zúrich en 1525 de seguidores (as) de Zwinglio pero que se distancian de éste y en parte de la Reforma Magisterial Luterana.

Esta dimensión memorial de la celebración de la Cena del Señor, que relacionamos con la teología política, se constituye en el núcleo narrativo-celebrativo de un compromiso con las víctimas de hoy, como de ayer, y en el anhelo por la construcción de un mundo sin víctimas. Celebrar la Cena Pascual en "memoria de Jesús" es también celebrarla en "memoria" de las víctimas. Se podría formular, como lo hace Jon Sobrino (1999) en torno a la resurrección, que la "realidad-símbolo" de la Cena Pascual o eucaristía, no sólo consiste en la búsqueda de superación de la condición de injusticia y opresión sino de la muerte y la cruz, es decir, de la victimización de Jesús y de todo ser humano. Esto implica una "praxis que intenta hacer en pequeño, (...) lo que hace el mismo Dios: bajar de la cruz a la víctima Jesús" (Sobrino, 1999, p. 93). Es una praxis que rechaza la victimización de los seres humanos.

El compromiso con las víctimas se convierte en motivo de reflexión teológica, en la comunidad cristiana, al ser escuchados sus testimonios de vida, que pueden ser parte de la misma celebración o de momentos de reflexión de la comunidad. Al ser su espiritualidad valorada y enriquecida con la de la comunidad, igualmente la de ésta se enriquece. Esta es la "anámnesis cúltica", esto implica que la celebración Pascual puede tener dos niveles de significación:

- Un primer nivel sería el de Jesús y su propia realidad de víctima del poder.

- Un segundo nivel sería el de las nuevas víctimas en la historia de la humanidad.

Ambos niveles formarían parte de la memoria en la medida en que Jesús y las víctimas pueden compartir un mismo horizonte: el Reino de Dios, un mundo sin víctimas.

Conclusiones

Hablar hoy de "memoria" es hablar, en primer término, de la visibilización, de anhelo de justicia para las víctimas que, al igual que Jesús, son causadas por el abuso del poder y la violencia entre los seres humanos y, finalmente, de la superación y trascendencia de dicha condición de víctimas. La memoria adquiere, a partir de su carácter dialéctico, la forma de una "memoria peligrosa" y provocadora. Esto por el carácter crítico que adquiere frente a las formas de "amnesia cultural" presentes en nuestro contexto y en los tradicionalismos en cuanto que traicionan la "razón anamnética" de Jesús. La anámnesis

cúltica conforma pues el carácter narrativo y celebrativo de dicha memoria histórica y comunitaria que constituyó el legado de los primeros discípulos y discípulas de Jesús.

La comunidad cristiana, en este sentido, se constituye en una "comunidad narrativa" y por lo tanto celebrativa, "anamnética". Esta memoria debe ser también hoy provocadora y responder a la cuestión fundamental de la amnesia cultural: el dolor y el sufrimiento de las víctimas. Lo anterior no implica ignorar al "victimario" como parte de la realidad de la víctima y de su reparación. Pero esto no se puede hacer a costa de la víctima. Las víctimas, en un sentido amplio como realidad negativa de la historia, se constituyen en un criterio hermenéutico, lugar teológico y desafío pastoral. Celebrar la Cena Pascual en memoria de Jesús, como víctima, implicaría también solidarizarnos con las víctimas de hoy y llamar a quienes les victimizan a un arrepentimiento y a la sociedad a una justicia que garantice su reparación integral. El rito como tal debe ser un acto de memorización y solidaridad con las víctimas y un clamor por un mundo, un país sin víctimas.

Preguntas para la reflexión

1. ¿Cómo se celebra la Cena del Señor en su comunidad? ¿Qué implicaciones tienen para el compromiso y testimonio con su entorno y con los (as) miembros?

2. ¿Qué implicaría para la celebración de la Cena del Señor la reflexión acerca de la expresión de Jesús "haced esto para memoria de mi", desde una perspectiva más amplia que la ritual incluyendo el aporte de la teología política expuesta?

3. ¿Qué hace o puede hacer su comunidad por víctimas de diferentes formas de violencia? ¿Cómo podemos contribuir como iglesias a superar las causas y las consecuencias de las diferentes formas de victimización en nuestro contexto?

Referencia bibliográfica

Brown, Raymond E. (2002). *Introducción al Nuevo Testamento, Vol I*. Madrid: Trotta.

Caicedo, Roberto. (2008). *Memoria de Jesús, memoria de las víctimas. Una inter pretación desde Lc 22.14-22.* (Tesis de Maestría). Universidad Pontificia Javeriana, Bogotá, Colombia.

Conferencia Episcopal Panameña. (2006). *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio.* Bogotá: San Pablo.

Driver, Juan. (1997). *La Fe en la Periferia de la Historia.* Bogotá: CLARA-SEMILLA.

Dussel, Enrique. (1998). *Etica de la Liberación.* Madrid: Trotta.

Reyes Mate, Manuel. (2003). "En torno a una justicia anamnética" en *La Ética ante las Víctimas*. Editado por José M. Mardones y Reyes Mate. Barcelona: Anthtopos.

Metz, Johann B. (2007). *Memoria Passionis.* Santander: Sal Terrae.

Moltmann, Jürgen. (1992). *La Justicia Crea Futuro.* Bilbao: Sal Terrae.

Nestle, E., Nestle, E., Aland, K., Aland, B., Deutsche Bibelgesellschaft, & Universität Münster. Institut für Neutesta mentliche Textforschung. (2001). *Greek-english new testament* (9th rev. ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

O´Callaghan, Joseph (1999). *Introducción a la Crítica textual del Nuevo Testamento.* Navarra: Verbo Divino.

Ricoeur, Paul. (1999). *la Lectura del Tiempo Pasado: Memoria y Olvido.* Arrecife.

Roldán, I. (2007). "El estado actual de las víctimas en Colombia" en *Revista Colombiana de Psiquiatría* XXXVI. No. 1. 42ss.

Sobrino, Jon. (1999). *La Fe en Jesucristo. Ensayo desde las Víctimas.* San Salvador: UCA.

Sociedad Bíblica Internacional. (1991). *Nuevo Testamento Griego-Español. Nueva Versión Internacional.* Miami: SBI.

Weaver, J. Denny. (2001). *The Nonviolent Atonement.* Grand Rapids: Eerdmans.

Xhaufflaire, M. (1974). *La teología política.* Sígueme: Salamanca.

La imagen del Dios guerrero
¿A quién beneficia y a quién perjudica?

PATRICIA URUEÑA [1]

Resumen

Teniendo en cuenta la firma del Acuerdo de Paz en Colombia, este artículo responde al cuestionamiento de si la imagen de Dios guerrero corresponde a una verdad bíblica o a una interpretación de los escritores bíblicos. Para ello desarrolla cinco postulados acerca de la evolución en el entendimiento de Dios: surgimiento de la imagen de Dios guerrero en Israel, el Dios guerrero en el cántico de Miriam/Moisés, el Dios guerrero y el desarrollo de la confianza en Dios, el Dios guerrero: ni masculino ni femenino, y la imagen de Dios guerrero: autocriticada y desmilitarizada.

"La imagen de Dios como guerrero constituye el escándalo real del Antiguo Testamento para el ser humano moderno, incluso para el cristiano" (Miller, 1992, p.9).

Introducción

La imagen de Dios como guerrero ha sido usada a través de la historia del cristianismo como "estandarte" para las cruzadas, en la colonización y evangelización de pueblos no cristianos, y en las denominadas "guerras santas". Hoy día, el común de las predicaciones en las iglesias cristianas retoma esta imagen para presentar, en primera lugar, a un Dios masculino, sin dejar espacio a interpretaciones más holísticas de Dios, llegando incluso a condenar y excluir a quienes plantean la imagen de Dios Padre/Madre. En segundo lugar, se han legitimado conductas violentas, muchas veces encubiertas, de aquellas personas que, siendo cristianas, ejercen contra otras que están bajo su poder o dominación; esto es, esposas, hijos, hijas, empleados, empleadas y en otras clases de relaciones de poder. En tercer lugar, en los cultos se entonan cánticos bélicos, guerreristas, de victoria,

1 Patricia Urueña es Magister en Teología, Especialista en Pedagogía y Licenciada en Educación. Actualmente trabaja con el Seminario Bíblico Anabautista Hispano-SeBAH y la Universidad Santo Tomás. También hace parte del comité editorial de la revista Anabaptist Witness.

que evocan precisamente esa imagen de Dios guerrero, victorioso, poderoso y violento. Muestran a un Dios que va de "victoria en victoria, de poder en poder", negando y condenando al Dios de las multitudes empobrecidas de nuestra América Latina, cuya cotidianidad no es precisamente ni el poder ni la riqueza ni la victoria; despojándolas de Dios y, por ende, de esperanza.

Tomaremos como referencia la imagen de Dios como guerrero que encontramos en el "cántico de Moisés y María", Éxodo 15:3, para ser analizada desde la perspectiva de género y desde la perspectiva del tema de la violencia, que dice: "¡Jehová es un guerrero, Jehová es su nombre!" (Ex. 15:3, BRV), que representa al Dios violento de las guerras, de la conquista de la tierra prometida, que pide sometimiento absoluto y que defiende a su pueblo de sus enemigos.

No podemos dejar de lado que este texto de Éxodo 15:3, en otras versiones bíblicas, presenta a Dios, además de guerrero, como varón, como ocurre con Las Sagradas Escrituras, Versión Antigua traducida de textos originales en hebreo y griego al español por Casiodoro de Reina 1569 y cotejada con la traducción antigua de William Tyndale al inglés y con la Versión Autorizada (King James) de 1611, que traduce: "El SEÑOR, varón de guerra, el SEÑOR es su nombre".

Trataremos de responder a los siguientes cuestionamientos: ¿esta imagen de Dios guerrero corresponde a una verdad bíblica o a una interpretación de los escritores bíblicos, parcializada e influenciada por otros factores? ¿Qué factores fueron estos? ¿A quién beneficia esta imagen? ¿A quién perjudica? Desarrollaremos en cinco postulados la transición y evolución en el entendimiento de Dios con la esperanza que éstos iluminen la relectura y la práctica en nuestros contextos. En el caso de Colombia, a pesar de la firma del acuerdo de paz con las Farc (un acuerdo con muchas incertidumbres, enemigos y fragilidades), sigue afectado por la violencia, pero se mantiene la esperanza que se puedan encontrar vías y propuestas para construir el **Shalom**[2] en esta tierra de Dios.

1. Surgimiento de la imagen de Dios guerrero en Israel

El paso del politeísmo al monoteísmo influyó de manera significativa en los escritores del Antiguo Testamento. Así como los pueblos cananeos tenían concepciones acerca de sus dioses guerreros, de la mis-

2 Tomaremos el concepto hebreo de Shalom, que significa bienestar integral, no el concepto griego Eirene, que significa paz interior ni el concepto romano de pax, que significaba ausencia de guerra. Para profundizar en este concepto de Shalom, vea Juan Driver, Evangelio Mensaje de Paz, Guatemala: Ediciones Semilla, 1987.

ma manera, los escritores veterotestamentarios concibieron al Dios de Israel como un Dios guerrero.

Sea que consideremos un monoteísmo primario y la degeneración en el politeísmo, o viceversa, el hecho de la declaración de un solo Dios en la Biblia Hebrea (Dt. 6:4), se debió a un largo desarrollo histórico. Al instalarse la monarquía, Dios pasó de ser adorado como Dios tribal a Dios nacional. El rey pasó a ser considerado como el "Hijo de Dios" (adoptado en el momento de su entronización, como lo muestra el Salmo 2:7). Esto indicaba una estrecha relación entre la divinidad y el rey, no había otro acceso a Dios sino a través de su imagen: el rey. Era a través del rey que el Dios nacional funcionaba como garante de la salud y del bienestar, de la fertilidad de la tierra, del ganado, reconociéndose esto como acciones de protección y ayuda, especialmente en caso de guerra.

El antiguo Israel se encontraba rodeado por los otros pueblos cananeos, con sus dioses y diosas, que sometían a la humanidad, fundamentando y justificando las estructuras de jerarquía, poder y sometimiento del orden social establecido. Así, el surgimiento de la fe monoteísta fue un movimiento contestatario no sólo al politeísmo que vivían sus vecinos, sino también a las estructuras de poder que lo co-relacionaban. Este movimiento de "sólo Dios" surge en año 630 a.C., en el momento que el rey Josías sube al trono y hace la reforma política y religiosa, asesorado por los conocidos "deuteronomistas", quienes plantearon la adoración estricta a Dios, en rechazo de otros dioses y diosas. Se llegó a presentar a Dios a la manera de esos mismos dioses: como un gran guerrero, animado de un espíritu de venganza contra sus enemigos (Römer, 2000).

2. El Dios guerrero en el cántico de Miriam/Moisés[3] (Éx. 15:1-21)

En el libro del Éxodo quedó constatada la acción liberadora y salvadora de Dios a su pueblo, y la forma como el pueblo vivió y celebró estos actos de Dios. Aunque el acontecimiento del éxodo se dio a fines del S. XIII a. C. alcanzó su forma redaccional actual durante el siglo V a.C o quizá el IV. Podemos imaginar cómo en esos ocho siglos el relato fue pasando de generación en generación, y modificándose para responder a los intereses del pueblo en sus diferentes momentos. Durante la época del postexilio se reprodujo esta tradición bajo la dominación persa en el siglo V a.C. El cántico de Miriam/Moisés,

3 Xabier Pikaza asigna este cántico a Moisés/Miriam. Aquí nos permitimos reubicar los nombres, debido a la asignación de este cántico a Miriam, como posible autora originaria. X. Pikaza, Dios judío, Dios cristiano. Estella: Editorial Verbo Divino, 1996. p. 70

que hace parte de esta tradición, alude al Dios guerrero, reafirma la liberación venida de Dios, en donde revela a su pueblo el culto que debía rendirle. El pueblo ha perdido su identidad nacional y sólo le queda la identidad religiosa, entorno a la exclusiva divinidad de Dios y al sometimiento a sus preceptos (Pixley, 1983).

Un aspecto que nos gustaría resaltar es el título dado a Miriam de "profetisa"[4], portavoz de Dios, en reconocimiento al importante papel de las mujeres hebreas, quienes no fueron reconocidas ni dentro de la concepción patriarcal en donde fue escrita la Biblia, ni dentro de la estructura social, política, económica y religiosa de Israel. Al respecto las autoras Meyers, "Procreation, Production and Protection: Male-Female Balance in Early Israel", y Hackett, "In the Days of Jael", afirman que es cierto que también hubo profetas mujeres, pero éstas fueron más poderosas en el periodo premonárquico de Israel, cuando las formas carismáticas eran la norma de liderazgo (Ress, Seibert-Cuadra y Sjorup, editoras, 1994). Miriam, y otras profetas de Israel, debieron ser reconocidas por su autoridad y experiencia, sus palabras debieron resonar con autoridad a lo largo de los tiempos, como los oráculos de los demás profetas (Isaías, Amós, Ezequiel) (Torjesen, 1996), sin embargo, sus palabras no quedaron registradas en el A.T. Lo que sí quedó registrado fue el testimonio que para Israel, Dios podía comunicarse tanto con hombres como con mujeres, comunicándoles mensajes vitales para el pueblo.

Esta profesión para una mujer israelita sólo podría haber sido una segunda vocación, su principal vocación fue ser esposa y madre, lo cual pudo excluir el temprano cultivo del regalo de la profecía, pero su autenticidad no fue sujeta a dudas con base en el sexo. Probablemente la profecía, como auxiliar, como un don especial en el culto, fue la única profesión religiosa para las mujeres en la historia de Israel. Esto fue un problema en la monarquía, cuando en Canaán se realizaban cultos de fertilidad en honor a las diosas. Tanto la sabiduría, la profecía y los dones, no fueron restringidas a los hombres. Éstas fueron honorables y reconocidas donde se manifestaban. Valga la aclaración que ninguno de los autores quienes introducían estas figuras femeninas en sus escritos daban especial atención al hecho

4 Hay consenso entre los exégetas en considerar a Miriam, la profetisa, como la autora originaria (Ex. 15:21). El Cántico de Miriam no es más que el título del cántico completo, y no un canto independiente, que después fue atribuido a estos dos personajes de la antigüedad: Miriam y Moisés. Como lo plantea C. Wiéner, el cántico podría pertenecer a las tradiciones más antiguas del pueblo y el canto de Moisés fue compuesto a partir de él (quizá en varias etapas). Podemos remontar la ubicación de la redacción inicial de este cántico al siglo XIII, según en el estudio realizado por Cross y Freerman, de donde toma como fuente Pixley, ya citado, (p. 137-138). En su estudio concluyeron que los verbos perfectos e imperfectos no se ajustan a las normas usuales de gramática hebrea, usa un vocabulario arcaico y una ortografía preclásica. Su forma poética se asemeja a la de los más antiguos poemas de la Biblia: los oráculos de Balaam y el canto de Débora, ambos del siglo undécimo. Su forma definitiva se habría logrado en el siglo séptimo, cuando se atribuyó a Moisés, atribución que obligó a hacerle algunos cambios, como por ejemplo la combinación que vemos en el cántico de los singulares y plurales.

que estas mujeres fueran profetas. Esto nos hace ver que era un papel común, no anormal. Aunque fueron aceptadas, lo raro fue que no coleccionaron sus palabras (Bird, 1997).

3. El Dios guerrero y el desarrollo de la confianza en Dios

Con la experiencia de liberación del éxodo, el pueblo israelita ha aprendido a depender de Dios como su único protector, defensor y salvador. Ya asentados en Canaán, recuerdan y celebran su historia como los actos de liberación de Dios, saben que Dios muestra predilección por los (as) pequeños (as), los (as) débiles, los (as) oprimidos (as) (Ex. 3:7-10). No sólo se sienten liberados (as) sino que se ven a sí mismos como el pueblo elegido por Dios, porque es con los (as) pequeños (as) con quienes Dios hace cosas grandes (Gómez-Acebo, 2001), como lo canta el salmista:

> "Unos con los carros, otros con los caballos,
> pero nosotros invocamos a Dios, nuestro Dios;
> ellos se doblegan y caen,nosotros seguimos en pie"
> (Salmos 20:8-9).

Hoy sabemos que Israel se formó a partir de poblaciones cananeas autóctonas, que no eran sino grupos marginales que vivían empobrecidos en la periferia de las ciudades-estado cananeas, conocidos como grupos rebeldes o "Habiru" que habían experimentado la liberación de Egipto, gracias a la acción de Dios. Así, el establecimiento del pueblo hebreo en Canaán no fue el resultado de una guerra o una invasión de un ejército procedente del exterior (Römer, 2000), como lo presentan los libros de Josué y Deuteronomio, aspecto que retomaremos en el punto 5.

En términos de "guerra de Dios", el cántico de Miriam/Moisés y su contenido no se puede ver precisamente como el relato de una "guerra de Dios", ya que los egipcios son un ejército, e Israel no es más que un pueblo. Aún así no impide que el cántico celebre el acontecimiento como una victoria, obtenida por Dios calificado de "guerrero" (literalmente: hombre de guerra: Ex. 15:3). "Aquel día libró el Señor a los israelitas. Los israelitas vieron la mano de Dios magnífica y lo que hizo a los egipcios, temieron al Señor y se fiaron del Señor" (Beauchamp y Vasse, 1992, pp. 37-38).

¿Entonces, en qué consistían las "guerras de Dios" en la instalación del pueblo israelita en Canaán? La "guerra de Dios" era una lucha contra los dirigentes de las sociedades de esa tierra, y no con-

tra sus poblaciones. Era, diríamos hoy, una lucha de clases. En las sociedades tributarias, la clase dominante era el Estado: el rey y su aparato de Estado. Ellos explotaban a las aldeas campesinas a través de tributos en especie y del servicio forzado. Contra esta clase dominante combate Dios el guerrero. El cántico es de un yavismo puro en su adhesión a la radicalidad revolucionaria anti-egipcia y anti-cananea de Israel (Pixley, 1983).

Como decíamos anteriormente, el cántico fue usado en las celebraciones judías. El cántico hacía parte de la liturgia del pueblo hebreo ya asentado en Canaán y era repetido en forma de credo, en donde reflejaban su confianza en Dios a quien veneraban como principio salvador. "Esta imagen del Dios de la tradición (Dios de mi padre) en tiempos de peligro, no puede buscar fuerza en otros dioses; ni tampoco sustentar su vida en pactos de violencia y estrategia de tipo militar. Allí en donde se dice que Dios es guerrero (´is milhama) no hay lugar para otros dioses" (Pikaza, 1996, p. 68).

Podemos decir que es un canto de nuevo nacimiento, lo hacen suyo las mujeres quienes alaban la grandeza de Dios madre, que hace que nazcan los antes oprimidos. Es también un canto sacral, ya no lucha el creyente sino es Dios quien lo hace por ellos, no acuden a las armas, sino que (al menos al principio) confían su defensa en Dios, que sin armas militares destruye a los poderosos del ejército más grande de este mundo (Egipto) (Pikaza, 1996). El cántico lo vemos después retomado en Apocalipsis en donde en la liturgia eterna, en la consumación escatológica, el creyente emocionado sabe que Dios ha vencido y vencerá; es el cántico de los (as) "vencedores" (as) (Ap. 15:2-4) (Auzou, 1972).

4. Dios guerrero: ni masculino ni femenino

La imagen de Dios varón, estrechamente relacionada con la imagen de Dios Padre, es fruto, en parte, de la estructura patriarcal, base de la organización social del pueblo hebreo, y también por evadir nombrar a Dios como diosa o como madre para no evocar a las diosas femeninas, tan comunes en la época persa y tan combatidas por los escritores bíblicos.

Los escritos bíblicos nos ofrecen una variedad de representaciones o imágenes (Römer, 2000) que describen el entendimiento que tenían los autores y el pueblo acerca de Dios, o describen su acción o sus atributos; los llamados antropomorfismos. Lo que pasa es que no son sólo imágenes masculinas sino también femeninas, pero

que, como sabemos, no son suficientes para descubrir el completo rosto de Dios:

4.1. Dios como rey: es común la presentación de Dios como "rey", en textos de la época monárquica, y reflejan la veneración a Dios como Dios nacional (Esd. 6:1ss; 1 R. 22:19), en donde se asemeja Dios y su corte celestial a la manera de la corte real terrenal, fundamentándola y legitimándola.

4.2. Dios como esposo: imagen ligada al mensaje de los profetas (Oseas, Jeremías y Ezequiel) en donde Dios es el marido amante de su pueblo. Se enfatiza la relación amorosa de Dios con su pueblo, en donde se establecen claramente los roles: Dios en el papel de hombre e Israel en el papel de mujer.

4.3. Dios como padre: los textos más antiguos que hablan de Dios como padre se refieren al rey, comparándose la relación Dios/rey con la de padre/hijo. En los escritos de la época del exilio y del post-exilio, la designación de Dios padre es para toda el pueblo, ya no había monarquía, así que la única estructura que funcionaba era la familia, y desde luego, en una sociedad patriarcal, el jefe de la familia era el padre. En Isaías 64:7 Dios pasa de ser padre de Israel a ser padre de toda la humanidad. Esto no nos puede llevar a pensar que los escritores de las épocas en mención consideraran a Dios exclusivamente masculino: en el relato del Génesis 1:26-28 la imagen de Dios es varón/hembra, una imagen masculina y femenina.

4.4. Dios como madre: un texto ligado a la maternidad de Dios lo encontramos en Nm. 11:11-12, allí Dios aparece claramente como la madre de Israel, al igual que en Is. 49:15, donde Dios es comparado con el amor de una mujer hacia sus hijos. En Is. 42:14 "pero ahora voy a gritar como mujer de parto, gimiendo y suspirando", refiriéndose a la liberación del pueblo exiliado, a un nuevo nacimiento. Es de contrastar con el v. 13, inmediatamente anterior, en donde Dios se presenta como un guerrero, alzando la voz, dando gritos de batalla y derrotando a sus enemigos. Se conjugan imágenes femeninas con masculinas, ese Dios es a la vez madre y padre.

Queda la observación que a pesar de esta comprensión de Dios como madre y como padre, en ninguna parte de los escritos bíblicos Dios es llamado Madre. Quizá se debió como mencionamos al principio, al contexto patriarcal y religioso en los que nacieron estos textos bíblicos, evitando la evocación de las diosas.

En el Israel antiguo por la concepción que tenían de Dios, sus representantes en la Tierra no podían ser sino hombres. Ellos intercedían en favor del pueblo, como lo indica el hecho que las leyes y convenios más importantes fueron dados a los hombres, entre otros a Abraham y a Moisés. Por su parte las mujeres, debido a las estrictas leyes y rituales de pureza, en cualquier momento se encontraban en situación que les impedía participar activamente en los ritos u oficiar, lo que terminó por obstaculizar todo esfuerzo por adquirir poder religioso autónomo. Aunque no había una concepción de Dios masculino o femenino, pues esto es una herejía para el mundo judío, Dios se convirtió en deidad masculina que protegía los intereses de los hombres en el incipiente orden patriarcal (Ress, Seibert-Cuadra y Sjorup, editoras, 1994).

5. La imagen de Dios guerrero: autocriticada y desmilitarizada

Ante la destrucción y el exilio a Babilonia, en el año 587 a. C, la imagen triunfalista de Dios guerrero fue criticada y contrarestada por relecturas que la modificaron (Römer, 2000). Uno de los libros más guerreristas, como el libro de Josué, por lo menos la introducción, fue revisada y corregida por los deuteronomistas de la segunda generación. Tanto los discursos como la persona de Josué fueron transformados. Los discursos militares fueron transformados en una homilía acerca de la ley, y Josué, de líder militar, pasó a ser un rabino (Jos. 1:8), ahora es la Torah la que decide la vida del pueblo y no las hazañas militares.

La primera parte de la Biblia Hebrea, la Torah, ha excluido, deliberadamente, los relatos de la conquista del libro de Josué. Las narraciones de la conquista las relegan a una posición secundaria. Por ejemplo, contrario al exterminio de otros pueblos con los que se encuentre el pueblo hebreo al instalarse en Canaán, de Dt. 7, (con la idea de un Dios segregacionista), se da un choque con la idea no violenta de los inicios del pueblo hebreo, en la Biblia hebraica. Inicia con los Patriarcas pacifistas, (en reacción a la concepción nacionalista) en donde los otros pueblos no son criticados, no se habla de su idolatría, es más, son concebidos como pueblos que pueden tener una relación íntima con el Dios de Israel; son ejemplos, Agar (Gn.16:13) y el

rey Abimelec (Gn. 20). Podemos ver en los relatos de un pueblo que se ha creado un lugar entre los demás pueblos vecinos de Canaán, a quienes no aplasta ni de quienes se le exige su separación, sin poseer la tierra exclusivamente[5].

Otros ejemplos de relectura y desmilitarización son los libros de Crónicas, escritos en el fin de la época helenista, donde son omitidas las referencias a la conquista militar. Presenta a un Israel autóctono que siempre estuvo en el país y que no ha tenido necesidad de un Dios guerrero para explicar su instalación en Canaán. El cronista transforma la imagen de la guerra, tal como se halla en los libros de Reyes. Transforman a David, de héroe de armas a un cantor que encabeza a los sacerdotes y levitas, que celebra el culto y los Salmos. Si se presenta la guerra, nuevamente no deben hacer nada: "esta guerra no la pelearán ustedes, sino Dios". No vayan a combatir, sino manténganse apostados y presencien la victoria del Señor en favor de ustedes (2 Cr. 20:16-17), no deben prepararse para la guerra, Israel sólo será espectador de las batallas de Dios. De esta forma la guerra es sustituida para la humanidad. La imagen de Dios guerrero se transforma en imagen de Dios Salvador. La imagen de Dios guerrero no servirá más para justificar la guerra humana sino para formular una esperanza en la intervención salvadora de Dios en favor de su pueblo.

6. Desafíos para la iglesia

6.1. Debemos hacer un estudio exhaustivo cuando enseñemos en la iglesia y tratemos textos de violencias y de guerras. Debemos percatarnos de la transmisión y evolución del pensamiento a través de los siglos en la misma literatura bíblica, la forma como se desarrolló la concepción de Dios, la manera como experimentaron a Dios. Debemos revisar el tiempo y las circunstancias históricas-culturales en las que ocurrió el acontecimiento, la época o épocas en que fueron escritos y reeditados, para contrastarlos con la acción de Dios y descubrir el verdadero rostro de Dios. Nos es útil escuchar otras voces dentro de la Biblia, la misma autocrítica y la corrección que hicieron otros autores, en sus intentos de mostrar otra imagen misericordiosa, compasiva, amorosa y creadora del Dios de la vida, para imaginar y construir vías para el **shalom** de Dios.

5 Para una perspectiva pacifista, desde el llamado de Abraham, continúa el autor diciendo: "El Dios del ciclo de Abraham es un Dios pacífico que quiere la buena voluntad entre los diferentes pueblos y no es por casualidad que, si la historia del pueblo hebreo se abre basada sobre tal imagen de Dios que, de entrada, se relativice todo discurso sobre un Dios de la conquista" (con una imagen de Dios guerrero) (Römer, 2000, p. 108). El añadido en paréntesis es nuestro.

6.2. Ver el impacto de la imagen de Dios guerrero en la vida de las personas en los diferentes órdenes, personal, familiar, eclesial, laboral y el mundo en general. Detectar las acciones violentas que se han justificado a través de esta imagen, para descubrirlas y combatirlas. Cumplir el papel profético encomendado a la iglesia, del anuncio de las buenas nuevas de justicia, paz, reconciliación, derecho a la dignidad, el libre desarrollo de las personas y de los pueblos, el respeto a la vida y a la creación, pero también de denuncia de toda injusticia, inmisericordia, ejercicio de poder que pueda violentar la vida y dignidad de las personas, pueblos, culturas o la destrucción de la naturaleza.

6.3. El mundo está atravesando situaciones de conflictos violentos y guerras. En este contexto, los grupos armados y el militarismo, resaltan entre los cristianos la imagen de Dios guerrero, atribuyéndole a éste los triunfos y las muertes de los (as) otros (as). Muchos (as) jóvenes ven estas estructuras violentas como opciones de vida. Es en este medio donde las iglesias deben desmitificar y desacralizar la imagen de Dios guerrero, permitiendo otras imágenes que construyen vida y llevan al shalom de Dios.

6.4. Eliminar los cantos guerreristas usados en las celebraciones de las iglesias, ya que ésta es una vía pedagógica y sutil de seguir afianzando una cultura de violencia y promover cantos más contextualizados y que ayuden a construir una cultura de paz.

Conclusiones

En primer lugar, no podemos ni ocultar ni negar la abundante presencia de textos guerreros en la Biblia. La guerra ha estado presente a lo largo de toda la historia de la humanidad y la Biblia no podía escaparse de ello. Lo que debemos hacer con estos textos guerreros es un estudio serio y comprometido con el proyecto del Dios de la vida. Para responder a una de las preguntas que nos planteábamos al inicio, ¿la imagen de Dios guerrero corresponde a una verdad bíblica o a una interpretación de los escritores bíblicos, parcializada e influenciada por otros factores? Presentamos en este artículo que la imagen de Dios guerrero obedeció a la manera como los diferentes escritores de la Biblia concibieron y presentaron al Dios en que creían, influenciados por muchos aspectos, por su cultura, su condición de género, el contexto y la circunstancias históricas en que se circunscribían, y las otras diversas formas de comprender y presentar a otros dioses y

diosas de los pueblos con quienes se relacionaban.

En segundo lugar, para responder a los otros interrogantes, ¿a quién beneficia esta imagen? ¿a quién perjudica?, concluimos que la imagen de Dios guerrero fue utilizada para legitimar situaciones violentas en donde el pueblo se vio involucrado, respondiendo a los intereses de sus reyes y gobernantes, como fue el caso del establecimiento de la monarquía, de la reforma política y religiosa que emprendió del rey Josías, con su ambición expansionista. El gran perjudicado con esta forma de concebir a Dios fue el mismo pueblo, pero también otras personas y pueblos expuestos a estas acciones mezquinas, de dominación, poder y muerte.

En tercer lugar, originariamente el propósito de la fe monoteísta fue exaltar el poder de Dios, superior a los dioses de la época, en medio de situaciones de crisis, de arrasamiento de sus creencias y cultura. Los israelitas estaban privados de todo poder político y militar y eran incapaces de ser instrumentos de su propia liberación. Es allí donde Dios actúa en forma poderosa para liberar y salvar.

En cuarto lugar, el planteamiento de una imagen guerrera de Dios no es un modelo ni un ideal, sino una experiencia vivida y comprendida en una realidad histórica determinada. A la par encontramos relatos en donde presentan la imagen de un Dios antimilitar y universal, como el caso de los libros de Crónicas que finalizan evocando al Dios universal, que promete paz.

Finalmente, y pensando en nuestro contexto, el "uso" de la imagen de Dios como varón guerrero, ha llevado a justificar el emprender acciones violentas contra las mujeres, los (as) niños (as), ancianos (as), comunidades indígenas y afrodescendientes, grupos minoritarios, a la creación, incluidas las guerras con connotación política, económica, étnica y religiosa. Debemos trabajar complementariamente otras imágenes que ayuden a develar el rostro del Dios amoroso, misericordioso, de la esperanza, de la ternura, de la reconciliación y la paz.

Preguntas para la reflexión

1. ¿En qué aspectos y actividades de su congregación se manifiesta la imagen del Dios guerrero? ¿Qué hacer para contrarrestarla?

2. ¿Qué relación encuentra entre la imagen del Dios guerrero y la práctica de la discriminación de la mujer en algunas congregaciones?

3. ¿Qué peligros trae la promoción de la imagen de un Dios guerrero para nuestras comunidades de fe y la sociedad en general?

Referencia bibliográfica

Auzou, Georges. (1072). *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Éxodo.* Madrid: Ediciones FAX.

Barbaglio, Giuseppe. (1992). *Dios ¿violento?* Estella: Verbo Divino.

Beauchamp, Paul y Vasse, Denis. (1992). *La violencia en la Biblia.* Cuadernos bíblicos # 76. Estella: Verbo Divino.

Bird, Phyllis A. (1997). *Missing persons and mistaken identities. Women and Gender in Ancient Israe*l. Minneapolis: Fortress press.

Gomez-Acebo, Isabel, y otras (2001). *Así vemos a Dios.* Estella: Desclée De Brouwer S.A.

Miller, D. (1965), *God the Warrior: A problem in Biblical Interpretation and Apologetics* (1965), en Barbaglio, G. (1992), Dios ¿violento?, Estella: Verbo Divino, p. 9.

Pikaza, Xabier. (1996). *Dios judío Dios cristiano.* Estella: Verbo Divino.

Pixley, Jorge. (1983). *Éxodo, una lectura evangélica y popular.* México D.F.: Casa Unida de Publicaciones, S.A.

Ress, Mary ; Seibert- Cuadra, Ute; Sjorup, Lene, editoras. (1994). Del cielo a la tierra. Una Antología dela Teología Feminista. Santiago: Sello Azul, Editorial de Mujeres.

Römer, Thomas. (2000). *Un Dios Enigmático: sexo, crueldad y violencia en el A.T.* Managua: Facultad Evangélica de Estudios Teológicos-FEET.

Torjesen, Karen Jo. (1996). *Cuando las mujeres eran sacerdotes.* Córdoba: El Almendro.

Vidal, Marciano. (1991). *Diccionario de ética teológica.* Estella: Verbo Divino.

Wiéner, Claude. (1990). *El libro del Éxodo.* Cuadernos bíblicos #54. Estella: Verbo Divino.

El accionar del Espíritu: la búsqueda de justicia

Un análisis de dos conflictos en Hechos de los Apóstoles

CÉSAR MOYA [1]

Resumen

El artículo analiza dos conflictos narrados en Hechos de los Apóstoles, que fueron sostenidos por la comunidad de creyentes a raíz de la muerte de Jesús con el impulso del Espíritu Santo. El escrito identifica el tono conflictivo de cada narración y la estructura de la mismas, las dinámicas y actores en cada situación, los roles conciliadores, el papel de la comunidad y la transformación de cada conflicto como consecuencia de la búsqueda de justicia.

Introducción

Aunque fue escrito posiblemente en Éfeso entre los años 80 y 90, cuando se institucionalizan los diferentes modelos de iglesia, Hechos de los Apóstoles se refiere al periodo apostólico (30- 70 d.C), tiempo en que el movimiento de Jesús se caracteriza por la animación del Espíritu, el empuje misionero y las comunidades domésticas (Richard, 1998, pp. 15-18). Así, los conflictos mencionados en el libro corresponden al periodo cuando Roma dominaba el Mediterráneo (González Echegaray, 2010, pp. 33-68) y la cultura greco-romana prevalecía (pp. 149-177). Al final de esta época se dio la persecución de Nerón (años 60) y la caída de Jerusalén y la destrucción del templo (año 70). Este último acontecimiento condujo a los judíos a responsabilizar a los cristianos de las desgracias sufridas y de estar perdiendo prosélitos paganos (González Echegaray, 2010, pp.8-9).

Esta relectura pretende demostrar que el accionar del Espíritu llevó a la comunidad de creyentes del primer siglo a la búsqueda de justicia por la muerte de Jesús y tiene como punto de partida los reclamos de las víctimas de la violencia en diferentes contextos latinoamericanos. Para lograr nuestro propósito analizaremos los conflictos narrados en Hechos de los Apóstoles dialogando con algunos

1 César Moya es PhD (c), Magister en Teología, Especialista en Resolución de Conflictos y Profesorado en Teología. Es coordinador del comité editorial de RELEA continental. Actualmente sirve con la Asociación Cristiana Menonita para Justicia, Paz y Acción No Violenta- Justapaz.

aspectos de la teoría social del conflicto, así como la disposición del material dentro del texto. Nuestra presentación se inicia con el tono conflictivo de la narración para posteriormente analizar dos conflictos (Hch. 2:1-47 y Hch. 3:1-5:42), teniendo siempre como clave de lectura la búsqueda de la justicia. Esta relectura anima a las comunidades cristianas para ponerse del lado de las víctimas y acompañarlas en sus luchas con el fin de superar la impunidad.

1. El tono conflictivo de la narración

1.1 Términos conflictivos: el contexto conflictivo de la narración también se hace evidente en varios términos griegos, entre los cuales se destacan: ἀναστατόω (anastatoo), "agitar una revuelta" (Hch. 21:38); ἀπειλέω (apeileo) «amenazar" (Hch. 4:17); διαλέγομαι (dialegomai) "discutir" (Hch. 17:2,17; 18:4,19; 19:8,9); ἐπιβάλλω (epiballo) "apresar" (Hch. 4:3; 5:18); ἐπισύστασις (episustasis), "alboroto", "tumulto", "motín" (Hch. 24:12); μάχομαι (machomai), "que reñían" (Hch. 7:26); ζήτησις (zetesis) "cuestión", "disputa" (Hch. 25:20); στάσις (stasis), "sedición", "insurrección" (Hch. 19:40; 24:5), "discusión" (Hch. 15:2), "disensión" (Hch. 23:7); σχίζω (schizo), "dividir" (Hch. 14:4); τάραχος (tarachos), "disturbio" (Hch. 19:23), "alboroto" (Hch. 12:18) (Balz y Schneider, 1996; Vine, 1984).

1.2 Anticipación de los conflictos: Lucas anticipa los conflictos que enfrentarían las comunidades cristianas con el judaísmo de la diáspora (Lc. 6:22-26). Estos conflictos se inician en Hechos 2 y culminan con las denuncias de las que es objeto el movimiento de Jesús ante los funcionarios no judíos (Hch. 13:45; 18:6; 19:9; 28:21s) (Stegemann y Stegemann, 2001, p. 471). Tal distanciamiento se debe, en primer lugar a que las primitivas comunidades cristianas eran concebidas como movimientos sectarios que renunciaron a conquistar "el mundo" (p. 230); estos grupos ya no pertenecían al judaísmo. Y, en segundo lugar, a las medidas contra quienes se alejaban de las normas judías y del control de las sinagogas para imponer sus reglas (Stegemann y Stegemann, 2001, pp. 480-481).

1.3 Preocupación por la unidad: pareciera ser que la intención del autor es preparar a sus lectores para mostrar una comunidad cuya unidad es puesta a prueba en medio de los conflictos. Así, el capítulo 1 actúa como una bisagra entre el evangelio de Lucas y Hechos, es decir en-

tre la historia de Jesús y la historia de la iglesia, la continuidad entre el grupo de los doce y la iglesia de Pentecostés (Hch. 1:15-26). Es tal su preocupación por la unidad que tanto los resúmenes (Hch. 2:44,46; 4:32), como la historia de Cornelio (Hch. 10-11) y el conflicto surgido en la iglesia de Antioquía (Hch. 15:1-29) convergen en Jerusalén.

1.4 El Espíritu y la búsqueda de justicia: en la narrativa de Hechos el Espíritu guía continuamente los acontecimientos relatados desde el día de Pentecostés. Con este énfasis se reseñan más de 100 conflictos de diversa índole (Saravia, 1993, pp.117), la mayoría de los cuales tienen como punto de partida la búsqueda de justicia ante la crucifixión de Jesús. Así, la comunidad de creyentes confronta permanentemente a quienes considera responsables de la muerte de su líder, algunas veces los judíos, otras veces los representantes de los poderes. Desde el inicio de la narración Lucas deja ver esta intención: "[a Jesús] prendisteis y matasteis por manos de los inicuos, crucificándole" (Hch. 2:23); "a este Jesús que vosotros crucificasteis" (Hch. 2:36); "Y matasteis al Autor de la vida [Jesús]" (Hch. 3:15); "Jesucristo de Nazaret, al que vosotros crucificasteis" (Hch. 4:10); "...Jesús, al cual vosotros matasteis colgándole de un madero" (Hch. 5:30). Claro está que todas las menciones a la crucifixión van acompañadas de la proclamación de la resurrección.

1.5 Los discursos de carácter judicial: los principales conflictos narrados en Hechos, contienen discursos que siguen el esquema propio de los de carácter judicial en aquella época (George y Grelot, 1992, p. 459). Inician con un **exordium** que contiene el saludo, siguen con el cuerpo del discurso, recordando la crucifixión y resurrección de Jesús, y terminan con una parénesis invitando a la conversión (Hch. 2:14-41; 3:11-26; 5:27-32; 10:34-35; 13:14-41). Los discursos tocan los temas del ministerio terrestre de Jesús, la crucifixión y la responsabilidad de los interlocutores, la resurrección de Jesús por el poder de Dios, el significado de tal evento y el anuncio de la remisión de pecados. Esto se corresponde con el anuncio de Jesús (Lc. 24:46-49).

2. Justicia para el crucificado (Hch. 2:1-47)

2.1 La comunidad del crucificado: antes del evento de Pentecostés la comunidad de discípulos parece estar recluida en Jerusalén (Hch. 1:12), encerrada en el aposento alto (Hch. 1:13), muy preocupada de sí misma y de sus sucesores (Hch. 1:24,25). Pareciera ser una comunidad

resignada a la pérdida de su líder, sin ánimo para denunciar la injusticia de su crucifixión ni para confrontar el orden social y político en el contexto palestino de aquel momento. Con la llenura del Espíritu (Hch. 2), la comunidad del crucificado-resucitado siente valor para reclamar por justicia, reclamo que se da en el contexto de la fiesta de Pentecostés a la cual acudían aproximadamente 180.000 personas de las cuales 125.000 venían de fuera de Palestina (Jeremías, 2000, pp. 89-123). Esta experiencia la sacó del anonimato y de la pasividad en la que quedó con la muerte de su líder. Comenzó a anunciar y denunciar en otros idiomas la crucifixión.

2.2 Dinámica del conflicto

La acusación por parte de algunos de los judíos de que la comunidad cristiana estaba embriagada hace que Pedro, representante de la comunidad víctima, enfrente directamente el conflicto. Es la gota que rebosó el vaso. Aunque su saludo a la audiencia parece respetuoso –siguiendo aquella vieja técnica de ser suave con la persona pero duro con el problema- Pedro inicia su discurso retórico refutando tal acusación y releyendo el texto de Joel 2:28-32. Pero su discurso no termina allí. Inmediatamente acusa a los judíos de haber consentido en la muerte de Jesús (Hch. 2:23). El discurso de Pedro (Hch. 2:22-36), que va dirigido a los israelitas, incluye una alusión a la vida pública de Jesús (Hch. 2:22), a su muerte (Hch. 2:23), su resurrección (Hch. 24-32), su exaltación, el derramamiento del Espíritu (Hch. 2:33-35) y su constitución como Señor y Mesías (Hch. 2:36).

Ante este discurso retórico de carácter judicial[2], donde hay refutación y acusación, la respuesta del pueblo no va dirigida a sus autoridades sino a Pedro y los otros apóstoles. La respuesta de los judíos al discurso se dio con una pregunta "¿qué haremos?" (Hch. 2:37). Ésta es una indicación de que el discurso pronunciado por Pedro tuvo efecto. Entonces Pedro les exige que se arrepientan[3]–del crimen que consintieron contra Jesús-. Pero tal arrepentimiento debe ser público, expresado simbólicamente en el bautismo y unido a la promesa del Espíritu de vida (Hch. 2:38). Es un regalo que incluye a judíos y gentiles (Hch. 2:39) y sus descendientes. La parénesis de Pedro es que se salven de la generación perversa (Hch. 2:40), las autoridades de Israel: los gobernantes, los ancianos y los sumos sacerdotes del templo. Esto nos da a entender que para la comunidad del crucificado el conflicto era tanto con el pueblo judío como con las autoridades.

2 Es decir, en el discurso el autor trata de persuadir al auditorio para que emita un juicio sobre acontecimientos sucedidos en el pasado (Kennedy, 2003, p. 44).

2.3 Transformación social del conflicto

Esta confrontación con el discurso de Pedro hace que el conflicto entre la comunidad del crucificado y los judíos que consintieron en su muerte pase de latente a manifiesto. Es decir, de ser un conflicto que no era reconocido socialmente a primera vista y que había estado camuflado, pasa a ser un conflicto nombrado y reconocido como tal, que se disputa públicamente y que trae consciencia a los de afuera de la comunidad del crucificado. Asimismo, dejó de ser un conflicto reprimido, es decir, un conflicto que no confronta el contexto por considerar que tal acción es peligrosa para el grupo y podría producir su desintegración. También dejó de ser un conflicto eludido, que evitaba la confrontación por miedo a los costos que habría que pagar por ello, tal como se deduce de la situación pasiva de la comunidad antes de Pentecostés.

Ahora bien, la situación posterior al conflicto es la adhesión de aquellos judíos arrepentidos a la comunidad del crucificado-resucitado. La comunidad víctima fue capaz de abrirse al victimario-ofensor-una vez éste dio muestras de arrepentimiento, lo cual incluye el deseo de restaurar y restituir a quienes había causado daño. Ahora juntos, víctima y ofensor, trabajan por construir comunidad y velar por el bienestar común, no solo para los que están dentro de ella sino para el resto del pueblo. Es lo que se puede deducir del primer resumen en Hch. 2:42-47, aunque parezca un ideal[4].

Este conflicto que hemos identificado entre la comunidad del crucificado y algunos de los judíos es de carácter social y político y siguió una trayectoria particular. Inicialmente hay desconfianza de parte de cada grupo representado, la comunidad del crucificado, transformada por el Espíritu en el Pentecostés, y la comunidad judía. Esta desconfianza comienza a derribarse mediante el diálogo y la búsqueda en común de la justicia. Se escucharon mutuamente. Pedro pronunció un discurso. Los judíos preguntaron. Aunque se relatan pocas intervenciones, en la realidad el diálogo pudo ser más extenso. Lo importante para nuestra relectura es que ese diálogo tuvo en cuenta el respeto a la culturas: "les escuchaban hablar cada uno en su propia lengua" (Hch. 2:8), a pesar de que eran galileos y hablaban arameo. No hay una imposición, hay un diálogo, pero un diálogo de culturas que tienen un mismo objetivo, la preservación y defensa

3 El término usado en Hechos 2:38 es μετανοησατε (de μετανοέω) que significa el apartamiento consciente del pecado, el cambio de mentalidad y de todo el enfoque vital interior, sin el cual no es posible una auténtica conversión (Coenen, Beyreuther y Bietenhard, 1998, pp. 331-337).

4 Para algunos comentaristas los sumarios de Hch. 2:42-47 y 4:32-35 no deben ser considerados como algo real sino como un ideal frente a problemas que se querían superar (Aguirre, 2009, p. 201). Aún así, dado que este es un análisis narrativo, lo consideramos muy valioso en el resultado de la resolución del conflicto entre la comunidad del crucificado y los judíos.

de la vida. Más que una **glosolalia** es un entendimiento de las otras culturas. La resurrección de Cristo ha generado un deseo de justicia en sus discípulos y un deseo de arrepentimiento -y conversión-[5] en los ofensores. Ésta es la proclamación que llevan a cabo de ahora en adelante "a este Jesús que vosotros crucificasteis, Dios le ha hecho Señor y Cristo" (Hch.2:36), la cual se vuelve un discurso muy antiimperialista romano donde el κύριος era el César.

2.4 Estructura narrativa del conflicto

Veamos la estructura de la narración de este conflicto:

a 2: 1 La vieja comunidad, la víctima, encerrada en sus posiciones

> **b 2:2-11** Pentecostés: la comunidad víctima se abre a entender a otros
>
> > **c 2:14-40** La confrontación: discurso de Pedro (víctima) y reacción de los judíos (ofensores) –diálogo víctima- ofensor-
>
> **b´ 2:41** Un nuevo Pentecostés: los ofensores se abren a entender a la víctima "¿Qué haremos?"

a´ 2: 42-47 La nueva comunidad: víctimas y ofensores en p r o c e s o de restauración y restitución y buscando la justicia

Como nos damos cuenta, en el centro de la narración del conflicto aparece la confrontación no violenta, pero al final hay una transformación social, una nueva comunidad.

2.5 Conclusión: de la impunidad a la búsqueda de justicia

Un conflicto que pudo seguir un camino destructivo y violento terminó siendo transformador tanto para la comunidad del crucificado, la comunidad de la víctima, como para el ofensor, una parte del pueblo judío. Terminó siendo un conflicto constructivo. La comunidad víctima perdió el temor a reclamar por justicia. El ofensor, directo o indirecto, perdió el miedo a reconocer el daño causado y tuvo disposición para el arrepentimiento -y la conversión-. El conflicto tiene

5 En Hch. 2:38 no se menciona, a la par de μετανοέω, el término ἐπιστρέφω como sí sucede en otros pasajes (Hch. 3:19, 9:35, 9:40). Allí ἐπιστρέφω significa convertirse, y supone una transformación total de la existencia humana bajo la dirección del Espíritu Santo. Véase Balz y Schneider (1996, pp. 248-259).

un final que brinda esperanza no sólo para la víctima, la comunidad cristiana, sino para el ofensor, los judíos, y por ende para el resto de la sociedad.

Lo que parecía incompatible y de intereses mutuamente excluyentes ahora se concretiza. Por un lado, la memoria histórica y el contar la verdad desde su perspectiva de parte de la víctima ("ustedes lo crucificaron") y, por otro lado, la disposición al arrepentimiento -y la conversión- de parte del ofensor ("¿Qué haremos?"), posibilitan la formación de una comunidad cuya meta en común es la defensa, promoción y el respeto a la vida así como el trabajo por la justicia. Estos valores comunes a los dos grupos les llevan a considerar una vida sin exclusiones, sin individualismos y de bienestar común, no sólo con los de adentro sino con los de afuera (Hch. 2:42-47).

El mismo Espíritu que llevó a Jesús a entrar en conflicto con sus familiares, con los escribas, los fariseos, las autoridades estatales, las multitudes, y hasta con sus mismos discípulos, es el que ahora impulsa a la comunidad a perder el temor en sus reclamos por justicia. Y este mismo Espíritu es el que actúa en el victimario para reconocer su error y buscar la restauración a quienes les ha causado daño.

3. Concientización del pueblo y desobediencia civil (Hch. 3:1-5:42)

3.1 El excluido: sujeto activo en la transformación del conflicto

Desde el inicio, la narración manifiesta una inconformidad con la injusticia económica. La persona con "capacidades especiales" está sentada en una de las principales puertas del templo, "la Hermosa"[6]. Según algunos comentaristas, esta puerta estaba cubierta con bronce y excedía en valor a las puertas enchapadas con plata y oro (citado por Faw, 1993, p. 61). El hombre cojo, abandonado, pobre y excluido, aparece en la narración para llamar la atención en medio de un sistema social, económico y religioso excluyente (a las personas con defectos físicos no se les permitía entrar al templo por ser consideradas impuras). Él es quien toma la iniciativa para encontrarse con Pedro y Juan "cuando vio a Pedro y Juan" (Hch.3:3). Él representa al pueblo de Israel que está cojo por la práctica de la ley y por el templo; al pobre y desvalido, al abandonado por el sistema estatal; al pueblo que mantiene un conflicto latente con el sistema. En otras palabras, la visualización del conflicto con los representantes de los poderes se inicia con él.

6 No hay datos que confirmen la existencia de una puerta con ese nombre. Su nombre puede deberse a su decoración interior (Rius-Camps y Read-Heimerdinger, 2009, p. 198).

El cojo interpela a la comunidad cristiana que aún mantiene prácticas judías excluyentes contra los considerados impuros. El excluido logra la solidaridad y acompañamiento en su dignificación de parte de la comunidad del crucificado sólo cuando ésta adquiere conciencia de la situación de otros y otras y no sólo de la injusticia por la muerte de Jesús. De la narración se deduce que hay una competencia de intereses entre los actores del conflicto con respecto al excluido; las autoridades, y el mismo pueblo, por mantenerlo en su condición de marginación; la comunidad del crucificado-resucitado, por ayudarle a recuperar su dignidad. Es decir, la comunidad de creyentes, representada, de acuerdo a la narración, por Pedro y Juan, es impulsada por el Espíritu a abrirse a otros casos de injusticia. Este encuentro con quienes claman por justicia se convierte en detonante del conflicto.

3.2 La comunidad del crucificado-resucitado: concientizadora del pueblo

La narración nos sorprende con la acción de Juan y Pedro con aquella persona sentada a la puerta del templo. No le proveen una moneda[7]. Lucas hace una conexión entre salud y cautividad social y económica "no tengo oro ni plata pero lo que tengo te doy; en el nombre de Jesucristo de Nazaret, levántate y anda"[8] (Hch. 3:6). Lo que la comunidad le provee es una concientización frente al sistema injusto que la ha tenido postrada por cuarenta años y le ha quitado su dignidad. De esta manera, la expresión de Pedro "levántate y anda" significa mucho más que una sanidad física[9]. Ello significa un cambio de mentalidad frente al sistema social y económico que margina y excluye, lo cual se refleja en el resumen de Hechos 4:32-34. Al mismo tiempo, esta opción por la persona excluida lleva a su liberación "y saltando" (Hch. 3:8) y a la confrontación al sistema que la tiene así. La acción también trae consecuencias para el culto del templo. No hay mención del ritual de purificación que según la ley judía toda persona curada debía tener antes de participar del templo (Rius-Camps y Read-Heimerdinger, 2009, p. 210). Pedro y Juan son responsables de ello y por el bienestar de quien había sido excluido, entrando en conflicto con quienes están en el poder.

7 Sin embargo, la estructura diferente de la oración que se presenta en el códice Beza hace pensar que el significado más apropiado de "limosna" sea "buena obra" y no "dinero" (Rius-Camps y Read-Heimerdinger, 2009, pp. 191, 198, 200).

8 En griego εγειραι και περιπατε. El primer término, εγειραι, literalmente hace referencia a despertar, estimular, excitar, despertarse, moverse, levantarse, alzarse. εγειρω también hace referencia a resucitar personas muertas (13 veces en el NT) y a la resurrección escatológica (20 veces en el NT) (Balz, vol. I, 1996, p. 1127). El segundo término, περιπατε, figurativamente se refiere a caminar, vivir (Balz, vol. II, 1996, p. 898).

9 En esta dirección en Beza el verbo usado por Pedro y Juan al ver al mendigo (εμβκεπω) puede tener el sentido de "reparar" (Rius-Camps y Read-Heimerdinger, 2009, p. 200).

3.3 Dinámica del conflicto con los judíos

Viendo el interés del pueblo no sólo por la sanidad física sino por la concientización y dignificación de quien había sido excluido, Pedro aprovechó la ocasión para glorificar a Dios por lo sucedido y demandar del pueblo justicia por la muerte del crucificado (Hch. 3:12b-15) mencionando el hecho de no haber aceptado la libertad que proponía Pilatos y haber preferido cambiarlo por un homicida. Después hace la conexión con la responsabilidad de los gobernantes en el hecho dando una justificación tanto para los unos como para los otros por lo acontecido: la ignorancia (Hch. 3:17), relacionada con la falta de la búsqueda de la verdad, tal como sucede hoy con los crímenes que quedan en la impunidad. Y hace la conexión entre el acontecimiento de la crucifixión con lo dicho por los profetas (Hch. 3:18), pero no menciona un texto en particular.

El discurso de Pedro, portavoz de la comunidad, no termina ahí sino que invita al pueblo judío a arrepentirse y convertirse (Hch.3:19) de su maldad (Hch. 3:26). Esta demanda está en relación directa con el crimen de Jesús e implicaría que una serie de acciones acompañaran tal arrepentimiento y conversión para superar la impunidad. De esta forma habría esperanza para quienes se arrepintieran (Hch. 3:17-26). Pedro acude a lo que dice la Biblia hebrea (Sal. 2:1-2) para referirse a lo que los profetas después de Moisés profetizaron sobre estos días (Hch. 3:24-26). La demanda de la comunidad del crucificado-resucitado al pueblo judío en este conflicto era arrepentimiento, lo cual debería llevar implícito no sólo el deseo de cambio sino de restauración y restitución.

No obstante, como nos damos cuenta, en Hechos 3 el conflicto por la muerte de Jesús, que tenía la comunidad de creyentes con esta otra parte del pueblo judío, no se resolvió. No hay en la narración del capítulo 3 una expresión de disposición al arrepentimiento de parte del pueblo como sí la hubo en Hechos 2:37, “¿Qué haremos?”. Más bien, el conflicto escaló y atrajo la atención de las autoridades judías.

3.4 Dinámica del conflicto con las autoridades

El discurso de Pedro es interrumpido por los sacerdotes, el jefe de la guardia del templo y los saduceos, representantes del poder religioso, militar y político del Estado, respectivamente (Hch. 4).

La guardia –policía- del templo estaba conformada por levitas encargados de conservar los recintos sagrados ordenadamente y puros. Si la multitud intentaba un motín, ellos podían avisar a las autoridades. Los saduceos y el sumo sacerdote estaban molestos por la enseñanza impartida por la comunidad del crucificado al pueblo y el anuncio de la resurrección (Hch. 4:2), lo cual rechazaban (Hch. 23:8). Esa enseñanza debía ser de concientización. De ahí que todas las autoridades se sintieron amenazadas y enojadas por ser acusadas de la muerte del Mesías "por manos de inicuos" (Hch. 2:23; 2:36; 3:14-15). El contexto de Hechos nos lleva a pensar en que el conflicto con el Estado, tal como sucede hoy en día, también se dio por la concientización que trajeron algunos y algunas al resto del pueblo acerca de los crímenes estatales que quedaban en la impunidad[10].

Pedro y Juan, miembros de la comunidad del crucificado, fueron arrestados (Hch. 4:3). Y es entonces cuando sucede lo inesperado. Siguiendo el orden de la narración, a la par del arresto de los representantes de la comunidad del crucificado, muchos de los que habían escuchado el discurso de Pedro exigiendo arrepentimiento, habían creído (Hch. 4:4) en su testimonio.

Luego viene el juicio. Allí otros actores se involucran en este conflicto: los que conformaban el Sanedrín o Supremo Concilio. Lucas los llama "los gobernantes, los ancianos y los escribas" (Hch. 4:5). Esta corte tenía amplios poderes, funcionaba como la autoridad final en asuntos religiosos y manejaba muchos asuntos políticos locales. Quien presidía la asamblea era el sumo sacerdote con antiguos sumos sacerdotes, miembros de familias privilegiadas y notables juristas. Tanto los saduceos como los fariseos tenían fuerza en el Sanedrín (Hch. 5:34-40; 23:6-10) (Faw, 1993, p. 65). Todos ellos eran oponentes del movimiento de Jesús.

Llama la atención, que no hay una demanda al arrepentimiento de parte de la comunidad cristiana hacia las autoridades, como sí la hay en el conflicto con los judíos -¿Será que no lo veían prudente?-. Lo que sí se presenta es una hostil confrontación. Es en este contexto que se da el primer testimonio de Pedro ante las autoridades "gobernantes del pueblo y ancianos de Israel…" (Hch. 4:5-12). Como nos damos cuenta es un contexto de alta jerarquía: en Jerusalén (nombre de la ciudad santa), en el Sanedrín (Hch. 4:15) y con las más altas autoridades: jefes, ancianos, escribas y todos los sumos sacerdotes.

10 Muchos de los testimonios de familias colombianas víctimas del conflicto armado, que llegan a Ecuador en busca de refugio, van en esta dirección.

3.5 El equilibrio de poder

Sin embargo, la oposición de las autoridades políticas y religiosas al movimiento de Jesús no se debía a una religión. Para ellas el problema estaba en el poder "¿con qué potestad –con qué poder-, o en qué nombre, habéis hecho vosotros esto?" (εν ποια δυναμει η εν ποιω ονοματι εποιησατε τουτο υμεις) (Hch. 4:7). Es decir, ¿con qué poder el cojo ha logrado curarse completamente? ¿Con qué poder el cojo ha sido salvado? Sí, salvado no sólo de su afección física sino de todas las consecuencias de padecer este problema físico: la exclusión y la marginación. ¿Cuál ha sido el poder que ha producido esta salvación? ¿Ha sido el poder de los apóstoles? (Hch. 3:12) ¿Ha sido el nombre de Jesús? ¿Quién ha suscitado la fe en este cojo para que se levante? (Hch. 3:16).

Pedro ya había dicho que la autoridad era en el nombre de Jesús (Hch. 3:12-16) y ahora habla con valentía a la alta corte (Hch. 4:8). De manera respetuosa y calmada razona con ellos acerca de la buena acción que él y Juan tuvieron con aquella persona con capacidades especiales y desesperanzada, y vuelve a acusarlos de la crucifixión de Jesús (Hch. 4:10). Él cita las Escrituras que ellos conocen (Sal 118:22). Luego enfatiza que sólo en el nombre de Jesús hay salvación (Hch. 4:12). Este reclamo enfático de Pedro sorprende al Sanedrín y lo deja impresionado de la valentía y coraje de estos, aparentemente, iletrados e ignorantes hombres (Hch. 4:13)[11].

El conflicto entonces era más de carácter político que religioso. La respuesta de la multitud a la acción liberadora de la comunidad del resucitado era subversiva a las autoridades, especialmente si venía de personas sencillas (Hch. 4:13). El mayor problema para el Concilio era cómo tratar con el testimonio de esta comunidad del crucificado porque ella era conocida en el pueblo (Hch. 4:16). Por eso le ordenaron el silencio. Esto llevó a la primera confrontación abierta entre los cristianos y las autoridades estatales (Hch. 4:19-20). Entonces les ordenan no hablar más en "el nombre". Pedro reacciona cuestionando "si es justo delante de Dios obedecer a vosotros antes que a Dios" (Hch. 4:19). Las autoridades no querían que "el milagro" tuviera más repercusión en el pueblo. Entonces los amenazaron (Hch. 4:21), pero tuvieron temor de la reacción de la gente y como no tenían razón para castigarlos los soltaron (Hch. 4:21-22). Esa comunidad tenía poder.

11 Pero Pedro y Juan no son analfabetos. Ellos tuvieron clases en la sinagoga (Faw, 1993, p. 66). Además, la literatura selecta de ese entonces se transmitía oralmente. Por eso Pedro y Juan respondieron con una frase propia del discurso de defensa griego de Sócrates "debemos obedecer a Dios antes que a las autoridades" (Dormeyer y Galindo, 2007, p. 118).

3.6 Transformación del conflicto: desobediencia civil

A pesar de las amenazas los apóstoles siguieron predicando en el nombre de Jesús (Hch. 4:29-30), sabiendo que esto escalaría el conflicto con las autoridades de Jerusalén. En otras palabras, siguieron la desobediencia civil. Para ellos la vida y la justicia no podían ser negociadas. Sin embargo, tal desobediencia civil fue acompañada de oraciones y una espiritualidad comunitaria (Hch. 4:24-30). En su espiritualidad comunitaria ellos también experimentaron la poderosa acción de Dios (Hch. 4:31), como un nuevo pentecostés. Ellos citan una porción del Salmo 2 para hacer referencia a Herodes y Pilato, representantes de los judíos y los romanos, respectivamente, responsables de la muerte de Jesús. Interpretan que según el Salmo 2 los romanos fueron quienes atentaron contra Jesús, lo sentenciaron y lo ejecutaron, mientras que los judíos fueron quienes lo acusaron contra los romanos. Así, el crimen de Jesús es cometido por ambos grupos étnicos: judíos y gentiles (Faw, op.cit., 1993, p. 68).

En medio de este conflicto con las autoridades Lucas interpone el relato acerca de los bienes compartidos en la comunidad cristiana, como una alternativa social (Hch. 4:32-5:11). Es decir, junto al acto de la salud es puesto un estilo de vida liberador de la comunidad, con implicaciones sociales y económicas tendientes a eliminar la pobreza[12]. Después de esto el movimiento continúa su crecimiento aún más fuerte. Lucas describe una reacción en masa de la gente, con conversiones y con sanidades (Hch. 5:12-16). Esto genera nuevamente conflicto con las autoridades (Hch. 5:17) que se llenan de celos y los mandan a encarcelar (Hch. 5:18), rompiendo el estado provisional de paz y usando una violencia ilegal contra los representantes de la comunidad (Dormeyer y Galindo, 2007, p. 142). Algunos comentaristas consideran que este relato es una variante de Hch. 4:1-31 (Faw, 1993, p. 72). Acá, sin embargo, lo consideraremos como una transformación del conflicto que menciona un actor especial en el Sanedrín, Gamaliel.

Los apóstoles desafían a las autoridades y escapan de la cárcel y siguen enseñando y ministrando como lo hacían antes (Hch. 5:19-21). La sorpresa, en comparación con el relato del cap. 4, es que un ángel –un mensajero- (¿un amigo de los apóstoles?) (Faw, 1993, p.72) es quien los libera de la cárcel (Hch. 5:19). Aparece el mandamiento de seguir predicando (Hch. 5:20). Las autoridades son sorprendidas cuando se enteran que han escapado (Hch. 5:21-b-23). Pero es claro

12 Para una explicación de estos textos véase Pablo Richard (1998, pp. 59-65).

que los guardias de la prisión están involucrados en el asunto. Esta negligencia pudo haberles causado la muerte a mano de las autoridades romanas, tal como lo hizo Herodes Agripa en otra oportunidad (Hch. 12:19).

Como los de la comunidad del crucificado-resucitado siguen enseñando (Hch. 5:25), las autoridades mandan arrestarlos por medio de la guardia del templo. Pero deben hacerlo sin violencia a causa de la popularidad de los apóstoles ya que "temían ser apedreados por el pueblo" (Hch. 5:26)[13]. El sumo sacerdote los acusa de estar desafiando con sus enseñanzas el templo (5:27-28), pero sobre todo que la enseñanza llevaba en sí la acusación contra las autoridades de haber matado al Mesías, tal como lo han hecho antes (Hch. 2:23, 36; 3:13-15; 4:10). La indicación más clara de cómo sentían las autoridades la enseñanza está en Hch. 5:28 "queréis echar sobre nosotros la sangre de ese hombre"[14]. Esto les llevaría a un duro castigo y a ser arrestados de nuevo. Delante del Sanedrín ellos se defendieron de las prohibiciones y aprovecharon para nuevamente acusar y responsabilizar a las autoridades estatales por la muerte de Jesús. Los apóstoles repitieron su desafío de Hch. 4:19-20 pero de una forma más radical, tomada del principio socrático[15], "es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres" (Hch. 5:29). Y son capaces de repetir la acusación a pesar de las consecuencias (Hch. 5:30). Es decir, por razones de conciencia los apóstoles desobedecieron a las autoridades. El conflicto continúa, pero se ha transformado, de los judíos pasó a las autoridades.

3.7 El rol conciliador

Tal como suele suceder en los conflictos entre grupos, aparece en escena ahora un personaje de perfil conciliador, que pertenece al grupo de las autoridades: Gamaliel, un doctor de la ley respetado por todo el pueblo. Él disuade al Sanedrín de matar a Pedro y Juan -el martirio sería una manera de premiar a los enemigos políticos-. Entonces ordena soltarlos mientras direcciona al concilio e invoca en su discurso la voluntad de Dios (Hch. 5:38-39). Esta acción de Gamaliel libra a los apóstoles de una falsa acusación y de haber sido entregados al prefecto romano quien los habría condenado a la pena de muerte. De esta manera el Sanedrín aprueba el consejo de Gamaliel ya que no se debe contradecir el principio socrático de que la fe está por

13 Contra la violencia innecesaria el pueblo suele defenderse con piedras (Hch. 21:27 y 22:23) (Dormeyer y Galindo, 2007, p. 143).
14 Esta acción era considerada la maldición sobre un asesino a sueldo (Dt. 27:25). Los miembros del Sanedrín consideran que los apóstoles los están maldiciendo y viéndolos como asesinos pagados secretamente. Sin embargo, la respuesta de los apóstoles lleva implícita una fórmula de fe que no acusa de asesinos a sueldo. Por lo tanto, esto no daba lugar para que las autoridades los condenaran (Dormeyer y Galindo, 2007, pp. 147-148).
15 "Obedeceré antes a Dios que a vosotros". Citado por Dormeyer y Galindo (2007, p. 117).

encima de cualquier interpretación particular de la ley (Dormeyer y Galindo, 2007, p. 148). Otra vez los apóstoles son puestos en libertad, pero antes son azotados y nuevamente se le ordena que no hablen en el nombre de Jesús (Hch. 5:40) (Dormeyer y Galindo, 2007, pp. 151-152), tal como sucedió en Hch. 4:21. Y entonces Lucas termina con otro resumen: ellos siguen enseñando por el templo y por las casas (Hch. 5:42).

3.8 Estructura narrativa del conflicto

Veamos la estructura manifiesta en la narración de este conflicto. En la primera parte se aprecia la transición del conflicto de los judíos hacia las autoridades:

a 3:1-10 Concientización mutua: encuentro entre las víctimas -el cojo y la comunidad del crucificado-

> **b 3:11-26** La confrontación: reacción de los judíos (ofensores) y discurso de Pedro (representante de la víctima)
>
> **b´4:1-22** La confrontación: reacción de las autoridades (victimarios) y discurso de Pedro (representante de la víctima)

a´4:23-5:16 Fortalecimiento de la comunidad víctima y su crecimiento numérico

Como nos damos cuenta es una estructura que está resaltando continuamente la confrontación entre víctima y victimario, teniendo como marco de referencia la comunidad. Ahora veamos la estructura del conflicto directo con las autoridades:

a 4:23-5:16 Fortalecimiento de la comunidad víctima y su crecimiento numérico

> **b 5:17-32** La confrontación: reacción de las autoridades (victimarios) y discurso de Pedro (representante de la víctima)
>
> > **c 5:34-39** Propuesta conciliadora: Gamaliel y aceptación de las autoridades
>
> **b´5:40-41** La confrontación: reacción violenta de las autoridades vs aceptación de los costos por parte de la comunidad

a´5:42 Continúa la concientización y la desobediencia civil

En este caso la estructura sigue resaltando la confrontación entre víctima y victimario, pero el marco de referencia es la concientización y la desobediencia civil, dejando en el centro la propuesta conciliadora de Gamaliel.

3.9 Del sometimiento a la desobediencia civil

La comunidad del crucificado prevaleció pese a la oposición política. El conflicto con las autoridades no se resuelve, como sí sucede en el primer conflicto con los judíos reunidos el día de Pentecostés. La narración termina dejando el conflicto abierto con los representantes de los poderes político, militar y religioso, el cual, como se puede ver en los siguientes capítulos, se mantiene, bien sea con Pedro o con Pablo en la segunda parte de Hechos. En este conflicto es clave reconocer la desobediencia de la comunidad cristiana frente al Estado cuando éste ordena el silencio para mantener el crimen en la impunidad. Podría decirse que hay una resistencia no violenta que es revolucionaria. La comunidad del crucificado no responde con violencia en el conflicto con las autoridades pese a recibir maltratos y azotes de parte de ellas. Son conscientes que su desobediencia tenía costos que ellos estaban dispuestos a asumir, aunque algunos comentaristas prefieren ver a Lucas como evitando el conflicto de la comunidad con el Estado[16], cosa que no sucede en otros textos del NT como Romanos 13 y Apocalipsis 13.

Conclusión

La iglesia del primer siglo estuvo marcada por conflictos de diferente índole, los cuales fueron parte fundamental para su consolidación, desarrollo e identidad. En Hechos de los Apóstoles estos conflictos se narran a partir del Pentecostés cuando el Espíritu Santo viene sobre la comunidad del crucificado-resucitado. Esta experiencia transforma la comunidad: pasa de estar encerrada en sí misma y pasiva ante la injusticia de la crucifixión a estar comprometida en la búsqueda de la verdad –no impunidad-, en la exigencia de arrepentimiento y conversión, la recuperación de la dignidad del excluido, la promoción y defensa de la vida y la transformación social. Este compromiso le exige en varias oportunidades desobedecer civilmente.

Aunque una parte de los judíos reconoce su responsabilidad y deseo al cambio, no sucede así con las autoridades. El conflicto con ellas se mantiene en el resto de Hechos, aunque en una baja intensi-

16 El propósito de Lucas es sugerir normas de prudencia para los cristianos todavía bajo la amenaza de la persecución (George y Grelot, 1992, p. 476).

dad, de acuerdo al propósito de Lucas de suavizar el conflicto.

Queda el desafío para las comunidades cristianas de hoy frente al abandono de los más débiles de nuestros pueblos por parte del sistema y los crímenes, contra quienes levantan sus voces y reclaman por justicia, a manos de quienes detentan el poder, dentro de ellos el Estado y sus aparatos. Requerimos de comunidades cristianas llenas del Espíritu, que se empoderen y caminen junto a las víctimas en sus reclamos de justicia para superar la impunidad y estén dispuestas a correr con los costos.

Preguntas para la reflexión

1. ¿Qué relación encuentran entre los reclamos por la justicia que hacen las víctimas con el accionar del Espíritu Santo?

2. ¿De qué manera está su comunidad de creyentes comprometida con la búsqueda de justicia de las víctimas?

3. ¿Qué significa adquiere el pacifismo en contextos de impunidad?

Referencia bibliográfica

Aguirre, Rafael. (2009). *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo.* Estella: Verbo Divino.

Balz, Hosrt y Schneider, Gerhard. (1996). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento Vol. I y II.* Salamanca: Sígueme.

Dormeyer, Detlev y Galindo, Florencio. (2007). *Comentario a los Hechos de los Apóstoles. Modelo de nueva evangelización.* Estella: Verbo Divino, 2007, p. 118.

Faw, Chalmer E. (1993). *Believers Church Bible Commentary. Acts.* Scottdale, Pa. and Waterloo, On.:Herlad Press.

González Echegaray, Joaquín. (2010). *Los Hechos de los Apóstoles y el mundo romano.* Segunda edición. Estella: Verbo Divino.

Javier Saravia, Javier. (1993). *El camino de la iglesia a partir de Hechos de los Apóstoles.* Colección Biblia 14. Tercera edición. Quito: Vicaría Sur de Quito, EDICAY-Iglesia de Cuenca y Centro Bíblico Verbo Divino.

Jeremías, Joachim. (2000). *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento.* Cuarta edición. Madrid: Cristiandad.

Kennedy, George A. (2003). *Retórica y Nuevo Testamento: la interpretación del Nuevo Testamento mediante la crítica retórica.* Traducción de Federico de Carlos Otto. Madrid: Cristiandad.

Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento,* Vol. I. Salamanca: Sígueme, 1998, pp. 331-337.

Richard, Pablo. (1998). *El movimiento de Jesús antes de la iglesia: una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles.* San José: DEI.

Rius-Camps, José y Read-Heimerdinger, Jenny. (2009). *El mensaje de los Hechos de los Apóstoles en el códice Beza*. Traducción de José Pérez Escobar. Estella: Verbo Divino.

Stegemann, E.W. y Stegemann, W. (2001). *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo.* Estella: Verbo Divino.

Vine, W.E. (1984). *Diccionario expositivo de palabras del Nuevo Testamento.* Traducción de S. Escuain. Barcelona:CLIE.

César Moya
Calle 61F #24-42
Bogotá, Colombia
E-mail: cesarmoya@justapaz.org

Iglesia, ética y política: alternativas inspiradas en Jesús

SANTIAGO ESPITIA FAJARDO [1]

Resumen

La iglesia, tanto en su accionar ético como político, está llamada a seguir como modelo a Jesús. Sin embargo, la historia ha demostrado que la mayoría de las veces, sus inclinaciones y afectos han estado inspirados y orientados en proyectos alejados y contrarios a la propuesta presentada por él en los Evangelios. Se espera que este breve escrito aporte luces y sirva de inspiración y reflexión a las comunidades anabautistas en América Latina en cuanto a su entendimiento y accionar referente a cuestiones éticas, políticas y sociales, realidades ante las cuales constantemente se ve confrontada y desafiada.

Introducción

La política y la ética tienen un objeto en común: las personas y sus comportamientos en relación a lo que consideran justo y bueno, tanto a nivel individual como social. La ética tiene que ver con la capacidad de tomar decisiones, de medir cursos de acción, por tanto, es la capacidad que se tiene para decidir por lo que sería valorado como 'bueno'. Por otra parte, una concepción clásica de la política la define como la práctica de la vida buena y justa en el ámbito de la **polis**, haciendo alusión a las relaciones humanas en el marco de una sociedad organizada. En efecto, se refiere al hombre, pero no de cualquier modo, sino desde un particular punto de vista: la perspectiva de la sociabilidad.

La desvinculación que suele hacerse entre ética y política encuentra un fuerte respaldo y sustento a partir de los planteamientos de Maquiavelo. En la conocida obra **El Príncipe**, el autor trata de justificar la autonomía e independencia de la política (y del político), no sólo con respecto a lo religioso, sino también a lo moral:

1 Teólogo, Magíster en Bioética. Pastor y miembro de la Iglesia Hermandad en Cristo de Colombia.

> Supuesto que un príncipe que en todo quiere hacer profesión de ser bueno, cuando en el hecho está rodeado de gentes que no lo son, no puede menos de caminar hacia su ruina. Es, pues, necesario que un príncipe que desea mantenerse, aprenda a poder no ser bueno, y a servirse o no servirse de esta facultad, según que las circunstancias lo exijan (Maquiavelo, 1513, p. 52).

Esto pareciera haberse convertido en "regla de oro" para la sociedad en general. Es decir, se da por sentado que lo uno, no tiene que ver con lo otro. Sin embargo, el buen vivir o, en otros términos, el optar por vivir una vida justa y buena, es algo que compete tanto al accionar ético como político. Por tanto, las opciones políticas van a reflejar, en buena medida, los valores éticos de una persona o de una sociedad.

La iglesia, tanto en su accionar ético como político, está llamada a optar por las opciones de Jesús. Sin embargo, la historia ha demostrado que la mayoría de las veces sus inclinaciones y afectos han estado inspiradas y orientados en proyectos alejados y contrarios a la propuesta de Jesús en los Evangelios.

Veremos a continuación algunos modelos de acción tomados del Antiguo Testamento, seguidamente haremos lo mismo en relación con el Nuevo Testamento, en el marco del imperio romano. Finalizaremos enfatizando las opciones seguidas por Jesús, tanto en su accionar ético como político, las cuales, esperamos sigan siendo referentes para la iglesia de hoy.

1. Algunos modelos de quehacer ético-político en el Antiguo Testamento

La Biblia no desarrolla como tal lo que podríamos denominar una "teología política" o una "ética social". Lo que tenemos son relatos, historias, narraciones, entre otros, dados a través de distintos géneros literarios, por medio de los cuales podemos mirar formas de organización, formas de hacer uso del poder y formas en que individuos y comunidades optaban por "lo bueno". En la Biblia encontramos varios ejemplos al respecto. Para nuestro interés particular observaremos algunos de los más predominantes.

1.1 Familias-clanes-tribus

Clanes-tribus nómadas: el libro de Génesis a partir del capítulo 12

comienza a hacer referencia a los primeros esfuerzos de organización de algunas familias. El llamado de Dios a Abraham de ir "a la tierra que te mostraré" (Gn. 12:1), es ejemplo de esto. De hecho, este mandato va a ser referente a lo largo y ancho de los relatos de la memoria histórica del posterior pueblo de Israel. Ya desde temprano se vislumbra intentos de organización: hay una familia, un jefe de familia (organización patriarcal), un Dios que orienta a dicha familia y que le promete su bendición.

Clanes-tribus sedentarias: cuando las familias se asientan en tierra firme también conlleva formas de organización y de distribución de los recursos, empezando por el más importante de ellos: la tierra. La promesa de Dios a Abraham se ve amenazada por el tiempo de esclavitud que los israelitas padecen en Egipto. Por tanto, ahora la promesa de Dios gira en torno a una tierra de la cual "fluirán la leche y la miel", es decir, la abundancia (Ex. 3:17). En este punto es bueno prestar atención a que el modelo y forma de gobernar de José (el hijo de Jacob), no fue sostenible en el tiempo. Cuando José muere y se levanta en Egipto un faraón que no le conocía, el pueblo termina siendo esclavizado y explotado. El libro de Éxodo comienza comentando el panorama desolador y desesperanzador para los israelitas, tanto en lo político como en lo ético-social.

1.2 El liderazgo caudillista

Por medio de la ley: cuando el pueblo llega y se adueña de la "tierra prometida", junto con la distribución de la misma, vienen las leyes para lo que podríamos denominar "sana convivencia" entre aquellos ciudadanos. Las leyes que encontramos registradas en los libros de Éxodo hasta Deuteronomio nos muestran el interés y necesidad en las mismas. Leyes sanitarias, de alimentación, de justicia, de distribución de los alimentos, de las ofrendas, de los diezmos, de cómo resolver conflictos, de cómo adorar a YHWH, de cómo tratar a los extranjeros, a los huérfanos, a los pobres, entre muchas otras, nos dejan ver grandes avances y esfuerzos de organización política, social y comunitaria. De la mano con la ley hay legisladores, jueces y otros que se preocupan y encargan de que ésta (la ley) se cumpla a cabalidad. Sin embargo, el texto bíblico mismo nos muestra que la ley es objeto de interpretación y, por ende, de aplicación.

Por medio de libertadores: la tierra que Dios promete al pueblo de Israel, siempre fue una tierra que estuvo en disputa. Por tanto, esta es objeto de luchas en pro de la liberación. En libros como Jueces puede observarse la dinámica de opresión-liberación del pueblo de Israel,

liberación que, en la mayoría de los casos, se hacía por medio de la violencia y la guerra. Estos libertadores (conocidos también como jueces), ejercían su liderazgo luego de ser llamados de una manera especial por Dios, tal es el caso de personas como Sansón, Gedeón, Débora, entre otros.

1.3 Monarquía

El periodo de la historia de Israel descrito en 1 y 2 de Samuel y en 1 y 2 de Reyes presenta una serie de cambios radicales en la vida política, social y religiosa de Israel. El relato finaliza en Jueces con una nota política: "En aquel tiempo no había rey en Israel, cada uno hacía lo que bien le parecía" (Jue. 21:25). Es interesante el cambio que va teniendo Israel: de ser una confederación de tribus unificadas, pasan a ser una nación muy poderosa en Asia Occidental. Por mencionar sólo un ejemplo, en 1 de Samuel el pueblo hace peregrinaciones al sencillo santuario de Elí, mientras que en 1 de Reyes 11 ya cuentan con un templo real de compleja construcción, cuyo mantenimiento y edificación impusieron un fuerte gravamen sobre sus recursos y vida en comunidad.

Buena parte del resto del relato del Antiguo Testamento va a girar, en buena medida, en torno al anhelo del pueblo por vivir en paz su propia tierra, y tener que ser gobernados, mayormente, por reyes, tanto locales como extranjeros, que carecían de justicia y equidad.

La solicitud de los ancianos de Israel de un rey fue recibida con reacciones diversas. Algunos pasajes parece que se oponen a la idea (1S. 8:1-22; 10:17-19; 12:1-25); otros parece que la aprueban (9:1-10:16; 10:20-11:15). Una explicación es la ofrecida por Bright (1970) "si bien hay dos o tres hilos narrativos paralelos, no deben tomarse como --reflejo posterior de una amarga experiencia de la monarquía--, sino como un cuadro preciso de los sentimientos encontrados que debieron de haber existido desde el comienzo. Samuel compartía dicha ambivalencia" (p. 225).

Algunos afirman que la monarquía era necesaria para la subsistencia de Israel, pero, como todo momento crítico de su historia, entrañaba grandes riesgos y desafíos: ¿cómo podía Israel tener un rey como sus vecinos (8:5), sin la pérdida de libertad inherente a tal centralización (10:18)? Era evidente que el antiguo orden (según el relato bíblico) estaba en decadencia, pero ¿qué acarrearía el nuevo orden? (Dt. 17:14-20).

En vista de las tendencias absolutistas de las monarquías orientales de la antigüedad, sus patrones constituían una amenaza tanto a la tradición israelita de libertad como a su convicción de que Yahvéh era su verdadero rey. 1 y 2 de Samuel reflejan tanto la necesidad de la monarquía como las consecuencias nefastas de esta medida.

2. Características ético-políticas del ministerio de Jesús en el marco del imperio romano del primer siglo

Los relatos del Nuevo Testamento se dan en medio de una sociedad y mundo ya "envejecidos". Es decir, el movimiento iniciado por Jesús se va a desarrollar en el marco político y económico del poderoso Imperio Romano, sociedad con fuertes influencias de parte de los griegos (especialmente en aspectos socioculturales) y con un trasfondo religioso judío, el cual se expresaba por medio de variadas lecturas, interpretaciones y prácticas (Boer, 2001).

Jesús tiene que enfrentarse a varios poderes, tanto de parte de los romanos, pero principalmente de sus coterráneos, los judíos. Jesús no tuvo ocasión de conocer de cerca a los grandes gobernantes, como por ejemplo, al emperador César Augusto, sin embargo, sí tenía conocimiento de ellos (Lc. 20:25). El Nuevo Testamento menciona también emperadores (Lc. 2:1) y gobernadores (Mr. 15:25-39) por mencionar algunos ejemplos.

En términos geográficos y de extensión, el imperio romano se expandía desde lo que hoy es Irán hasta Inglaterra, y desde el Sahara hasta el noroeste de Alemania. Cuando nació Jesús, Roma tenía más de 700 años de fundada. A través de guerras y tratados con los estados vecinos, Roma logró su expansión, de esta forma, hacia el año 63 a.C. Palestina ya hacía parte del dominio romano, llegando a ser provincia del mismo alrededor del año 6 d.C. (Boer, 2001).

En términos políticos, económicos y sociales, el imperio romano era aristocrático, agrario, altamente militarizado y jerarquizado. Había muchas diferencias en cuanto al poder y la riqueza, éstas eran ostentadas por un número pequeño de personas (aproximadamente el 2 o 3 por ciento de la población sobre un total aproximado entre 60 y 65 millones de personas). Esta misma élite era propietaria de grandes extensiones de tierra y eran responsables de cargar con muchos tributos e impuestos a la mayoría de la población. No pagar impuestos era considerado rebelión, porque era negar la soberanía

de Roma sobre todo el mundo conquistado: tierras, mares, personas, producción (Carter, 2011).

Los niños, las niñas, lo mismo que las mujeres, eran considerados de un orden inferior. Eran considerados como personas incompletas, personas que no aportaban a la vida y sociedad; el rechazo y molestia de los discípulos de Jesús con quienes llevaban a los niños para que Jesús orara por ellos hay que entenderlo en este contexto (Mt. 19:13-15). Ahora, ser mujer era estar destinada a vivir en un estado de inferioridad y sumisión a los varones. En aquel contexto patriarcal judío, la mujer era vista como una propiedad del varón: primero pertenecía al padre, al casarse pasaba a ser propiedad del esposo, si quedaba viuda pertenecía a sus hijos o debía volver a su padre o hermanos. La función social de la mujer estaba claramente definida: tener hijos y servir fielmente al varón (Pagola, 2013).

El control político-social era llevado a cabo por medio de la coacción (ejército romano) y a través del control de los diversos medios de comunicación: diseño de monedas, erección de monumentos, construcción de edificaciones. Estos instrumentos comunicaban los valores romanos de la élite, daban forma a las ideas, pero también constituían una forma de asegurar el orden y la necesidad e importancia de 'hablar un mismo idioma', en sintonía con el emperador (Carter, 2011).

Mención especial merece lo relacionado con la *Pax Romana.* En el tiempo de Octavio Augusto se logra la paz en todo el Imperio Romano. Los reyes vasallos de Roma no pueden hacer la guerra sin permiso del Imperio. Se detienen las conquistas, con estas medidas se evitan muchas guerras y hay una firme voluntad de que en todas las provincias y territorios haya paz. Esta es la denominada *Pax Augusta* que luego Séneca llamará *Pax Romana.* Era esta una paz a nivel imperial que fue sacralizada sin que se analizaran sus bases jurídicas y sus impactos sociales (Espinel, 1992).

¿A costa de qué se dio esta paz? Para una parte de la sociedad hubo paz y "desarrollo". Pero dicha paz fue lograda mediante las legiones, mediante mucha sangre y se sometieron por la fuerza a muchos pueblos y al mundo numeroso y marginado constituido por esclavos y personas empobrecidas. En línea con esto, sobresale la crueldad llevada a cabo bajo la política de la *Pax Romana.*

> El año 4 a.C. el gobernador de Siria Q. Varus, hace crucificar en Judea cerca de 2.000 judíos. Ordenaron crucifixiones en Palestina los procuradores romanos P. Pilatus, V. Cumanus, A. Felix y G. Florus. Nerón restableció una ley ya en desuso: ejecutar (a menudo por crucifixión) a todos los esclavos de una casa, cuando el amo había sido asesinado por uno de ellos. Finalmente, fueron también muy numerosas las crucifixiones ordenadas por Tito en la primera guerra judía contra Roma (Espinel, 1992, p. 53,54).

Era una paz decretada como seguridad del imperio, era una paz que irrumpía con violencia, subyugaba por medio de las armas.

Jesús vivió y desarrolló su ministerio con este trasfondo del imperio romano. Sin embargo, había por lo menos cuatro opciones religiosas y políticas pertenecientes al trasfondo judío de Jesús con las cuales tuvo que encontrarse, a continuación un resumen (CCM, 2007, p.15):

2.1 Herodianos y saduceos: buscaban colaborar en todo lo posible con los romanos para lograr beneficios para el pueblo judío. Eran una élite aristocrática y se consideraban más liberales en la interpretación de la Ley para poder confraternizar con los romanos. No les interesaba la justicia en casos específicos, ni les importaba sacrificar alguna gente en el camino. Las prácticas políticas de los saduceos eran considerables en la medida que la política dominante lograba beneficiar los intereses de las elites judías.

2.2 Fariseos: posiblemente sea el grupo con el que está más familiarizado el lector del Nuevo Testamento. Los fariseos eran separatistas (una acepción del término hebreo ferusim, quiere decir, precisamente, separar), practicaban una observancia fuerte de la Ley. Apoyaban la tradición nacionalista, y manifestaban una gran preocupación por la pureza moral. En asuntos relacionados con el rey, se consideraban "neutrales". Participaban en ciertos asuntos de la sociedad, y se aislaban de otros. Trataban de mantener su moralidad en medio de la injusticia.

2.3 Esenios: grupo judío que existió desde mediados del siglo II a.C. En asuntos políticos, eran considerados abstencionistas, estaban solos en el desierto, y totalmente aislados. Aportaron conocimientos a la sociedad basados en sus estudios. Eran pacifistas en el sentido de su retiro, pero esperaban una guerra o desenlace con características apocalípticas.

2.4 Zelotes: fue un movimiento político nacionalista del tiempo de Jesús. Se alzaron en armas contra la ocupación romana. Muchos judíos simpatizaban con su causa. Confiaban en la fuerza de sus propias armas, pero también esperaban una intervención milagrosa de parte de Dios. Dentro de este movimiento, había una facción radicalizada conocida como los sicarios, quienes se caracterizaban por su particular forma de violencia. Es posible que Jesús fuese visto como Zelote, dado que entre sus discípulos había miembros de esta tendencia (Lc. 6:15).

3. La opción preferencial ético-política de Jesús

Por los relatos mismos de los Evangelios, sabemos que Jesús no sólo no siguió ninguna de las anteriores opciones políticas mencionadas, sino que además las cuestionó y confrontó radicalmente. Jesús rechazó todas estas alternativas. Jesús resultaba una amenaza a la precaria neutralidad de los fariseos y desafiaba su incoherencia. Constantemente vemos la crítica de Jesús en cuanto a la hermenéutica que los fariseos hacían de la ley de Moisés y cómo estos habían olvidado que la ley fue hecha para el hombre y no al revés.

Por otro lado, si Jesús hubiera tomado la ruta de los abstencionistas, hubiera evitado la cruz. Al contrario, en los evangelios vemos a Jesús unas veces confrontando a los poderes y otras veces generando 'conflicto' cuando este era necesario (Lc. 14:1-6).

El trabajo tanto de herodianos como de saduceos se desarrollaba, en buena medida, en torno al templo. Las pocas oportunidades que Jesús estuvo en aquel lugar, fue para cuestionar lo que se hacía allí y para criticar las actividades económicas injustas que en ese espacio se llevaban a cabo (Mr. 11:15-18).

Con respecto a los Zelotes, Jesús también anhelaba cambios como ellos, y había similitudes en lenguaje al hablar del Reino de Dios y expresiones similares, sin embargo, Jesús no optó por la vía armada. El evangelio predicado por Jesús era coherente de principio a fin: El Príncipe de Paz, no podía acudir a ningún medio de violencia para alcanzar sus propósitos, ni siquiera en las situaciones más extremas (Lc. 22:47-53).

Otra opción rechazada por Jesús, tal vez a la que se vio expuesto constantemente, fue la relacionada con el poder ofrecido por Satanás (Lc. 4:1-13). Sin embargo, vemos que la opción por la que se orientó Jesús, el camino seguido por él, está en los versículos inme-

diatamente posteriores (Lucas 4:14-19):

> Y Jesús volvió en el poder del Espíritu a Galilea, y se difundió su fama por toda la tierra de alrededor. Y enseñaba en las sinagogas de ellos, y era glorificado por todos. Vino a Nazaret, donde se había criado; y en el día de reposo[a] entró en la sinagoga, conforme a su costumbre, y se levantó a leer. Y se le dio el libro del profeta Isaías; y habiendo abierto el libro, halló el lugar donde estaba escrito: El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres; me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón; a pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos; a predicar el año agradable del Señor.

Al observar los relatos de los Evangelios, podemos notar que el quehacer de Jesús, tanto en lo ético como en lo político se caracteriza por unos valores, métodos y resultados diferentes a los planteados y propuestos por los grupos religiosos-políticos de su tiempo:

• Desde el inicio de su ministerio Jesús se rodea de seguidores, quienes más que discípulos son sus amigos. Son personas con quienes comparte la mesa, el día a día, con quienes aprende en el camino.

• Jesús enseña y orienta a sus seguidores de acuerdo a los valores del Reino propuesto por él. Un reino cuyos valores y medios son diferentes a los propuestos por las opciones políticas rechazadas constantemente por Jesús.

• El accionar de Jesús no está orientado por las multitudes, sino por la necesidad de crear comunidad. El interés de Jesús no es ganar o tener muchos adeptos, sino conformar comunidades que expresen los valores del Reino de Dios.
• Dicha comunidad (ejemplificada por los doce), es heterogénea, diversa, plural. Conformada por excluídos y personas que no gozaban de mucho favor en la sociedad. Los que otrora fueron marginados, ahora con Jesús son incluidos.

• Un llamado a un seguimiento radical, donde se practicarían valores completamente diferentes a los ofrecidos por otras opciones ético-políticas: solidaridad, servicio, humildad, noviolencia, perdón, restauración, arrepentimiento, entre otros.

Conclusión: el desafío de orientarse por los valores de Jesús o ceder ante otras opciones

El asunto de la Iglesia y la participación política ha sido considerado un tema crucial desde los orígenes de la historia del cristianismo. En los primeros cristianos no se encuentra ninguna evidencia de cooperación formal con el Estado, principalmente en lo relacionado con sus políticas expansionistas y sus guerras (Baintom, 1963). Lo cual no implicaba un abstencionismo o aislamiento de parte de los cristianos. Atenágoras, apologista cristiano, escribió:

> Entre nosotros, empero, es fácil hallar a gentes sencillas, artesanos y vejezuelas que, si de palabra no son capaces de poner de manifiesto la utilidad de su religión, la demuestran por las obras. Porque no se aprenden discursos de memoria, sino que manifiestan acciones buenas: no herir al que los hiere, no perseguir en justicia al que los despoja, dar a todo el que les pide y amar al prójimo como a sí mismo (Atenágoras: Legación en favor de los cristianos, 11, citado en Ruiz Bueno, 1954, pp. 662-663).

El autor de la Epístola de Bernabé, advirtió a la Iglesia contra los peligros del camino del **impío.** En este camino están los que:

> no atienden a la viuda y al huérfano,... que aman la vanidad, que persiguen la recompensa, que no se compadecen del menesteroso, que no sufren con el atribulado,... que echan de sí al necesitado, que sobreatribulan al atribulado, abogados de los ricos, jueces inicuos de los pobres, pecadores en todo (Carta de Bernabé, XX, 2, citado en Ruiz Bueno, 1950, p. 809).

En estos y otros documentos puede notarse cómo las primeras comunidades cristianas se caracterizaban por procurar hacer lo que ellos entendían, fue el mensaje de Jesús. Sus acciones demuestran cuáles eran sus preferencias en términos de valores, las cuales terminaban siendo también sus opciones políticas. Es decir, su quehacer político estaba relacionado y dependía de lo que ellos valoraban como bueno (su ética).

La toma del poder por Constantino del Imperio Romano, y su posterior "conversión" al cristianismo durante la segunda década del siglo cuarto, marcó un cambio de actitud de los cristianos en su relación con el Estado y, por ende, hacia lo que -podríamos denominar- se entendía por participación política. Llegó también un cambio significativo en lo que la iglesia, en su mayoría, ahora iba a considerar "bueno" y "justo".

En la práctica, el cristianismo se convirtió en la religión oficial y la iglesia pasó de ser perseguida a ser perseguidora. ¿A quiénes perseguía? Entre otros, a los que consideraba herejes o aquellos que no interpretaban la vida y la fe de acuerdo a las recomendaciones, guías y órdenes oficiales. Buena parte de la teología cristiana de aquel entonces, abandonó y cambió las enseñanzas dejadas por Jesús. Po ejemplo, en el Nuevo Testamento y en la iglesia de los primeros siglos aparece frecuentemente el tema de una opción preferencial por los pobres y los marginados; los ricos, son presentados como personas a quienes se les dificulta seguir a Jesús. Sin embargo, a partir de Constantino, la riqueza empieza a ser vista como símbolo del favor divino. Los lugares de reunión de los primeros cristianos ya no serán las casas o las cuevas, sino que ahora los lujosos templos tomarán el lugar central de culto y adoración. La organización de la iglesia se va dando de manera paralela a la organización del imperio: en política, lengua, administración. Así, muchos otros elementos fueron infiltrándose hasta llegar a reemplazarse las enseñanzas de Jesús y, por ende, sus valores.

Como se comentó en la introducción, esperamos que este breve escrito aporte luces a las comunidades anabautistas en América Latina, dado que las tentaciones de apartarse del camino de Jesús siguen siendo reales para la iglesia hoy. La invitación es a que, tanto en lo ético como en lo político, sigamos mirando a Jesús, el autor y consumador de la fe.

Preguntas para la reflexión

1. ¿Qué otras definiciones de ética y política conocen? ¿cómo suelen entenderse y emplearse estos términos en nuestras iglesias?

2. Desde su entendimiento de la historia anabautista ¿qué relación encuentran entre ética y política en los anabautistas?

3. ¿Cómo valoran el papel desarrollado por las iglesias cristianas no católicas en términos ético-políticos a nivel de su municipio, ciudad, país?

4. ¿A qué les inspira, invita o desafía este artículo en cuanto a su quehacer ético-político como comunidades de fe?

Referencia bibliográfica

Bainton, R. (1963) *Actitudes cristianas ante la guerra y la paz.* Trad. Rafael Muñoz Rojas. Madrid, España: Tecnos.

Boer, H. R. (2001). *Historia de la Iglesia Primitiva.* Miami, USA: Unilit.

Bright, J. (1970). *La Historia de Israel.* Bilbao, España: Desclée de Brouwer.

Ruiz Bueno, D. (1950). *Padres Apostólicos.* Madrid, España: Católica.

Ruiz Bueno, D. (1954). *Padres apologetas griegos.* Madrid: Católica.

Carter, W. (2011). *El Imperio Romano y el Nuevo Testamento.* Estella, España: Verbo Divino.

CCM (2007), *"Sal y Luz: reflexiones Anabautistas sobre la responsabilidad de la Iglesia frente a la Sociedad y el Estado".*

Espinel, J.L. (1992). *El Pacifismo del Nuevo Testamento.* Salamanca, España: San Esteban.

Maquiavelo, N. (1981). *El Príncipe.* Madrid, España: Alianza.

Pagola, J.A. (2013). *Jesús, aproximación histórica.* Bogotá, Colombia: PPC.

Iglesia, paz y política

Una perspectiva menonita

ALBERTO GUERRERO [1]

Resumen

Mediante una revisión de los conceptos de iglesia, paz y misión política, y teniendo en cuenta los desafíos de los contextos actuales, el artículo explora de manera rápida la teología menonita para brindar una respuesta a la pregunta de cómo deben hacer política los menonita, término último preferido por el autor en lugar de "los menonitas".

Introducción

En el año de 1991 ocurrieron dos hechos trascendentales para Colombia y la iglesia colombiana. El primero fue la realización de la Asamblea Nacional Constituyente que redactó la nueva Constitución Política de Colombia. El segundo fue que, por primera vez en la historia de la nación, dos evangélicos hicieron parte de una Constituyente. Su participación se reflejó en la redacción final de la Constitución que, aunque menciona el nombre de Dios en su encabezamiento, incluye la Libertad Religiosa.

Desde 1991 se inicia en el país una tendencia hacia la participación de cristianos de diferentes iglesias y denominaciones en la política[2]. Con esa fiebre, se deja sentir una polarización al interior de la iglesia evangélica colombiana y las divisiones internas, tanto que, para las elecciones del 2002, sólo once años después, el partido Unión Cristiana, que había abanderado las pretensiones políticas de los cristianos evangélicos, prácticamente desapareció del mapa político.

El propósito del presente escrito consiste en revisar la misión política de la iglesia a partir de descubrir algunas opciones de práctica anabautista – menonita que tienen como principio la paz de la

1 Alberto Guerrero es Magister en Teología, Especialista en enseñanza de la Historia, Licenciado en Ciencias Sociales y Bachiller en Teología y Biblia. Actualmente trabaja con la secretaría de Educación de Risaralda como director rural del Centro Educativo Totui.

2 En su sentido amplio, la palabra "política" define los medios y la ética de las relaciones sociales. Política es, entonces, todo lo que tiene que ver con el bienestar común, en términos de una nación en sus relaciones internas y externas (Deiros, 2005). En su sentido específico, la política es llevar a la práctica ese bien común por medio de organizaciones de ciudadanos que procuran usar el poder para implementar sus propias ideologías.

sociedad, para la cual han recibido el llamado y desafío de Jesús de Nazaret, ante el cual, y en el camino del que han decidido seguir sin más motivación que defender, proclamar y ser testigos de la praxis de la paz en sus diversos contextos en los que conviven.

1. Una conceptualización sobre iglesia

Para el catolicismo, de acuerdo con el documento que recoge el diálogo entre representantes de la Iglesia Católica y de la Menonita con el fin de sanar la memoria, "La Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea un signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" (GMH, 2013, p.18). La Iglesia comprende "un elemento divino y un elemento humano" (p.18).

Se ha empleado una variedad de imágenes bíblicas para expresar la realidad de la Iglesia. Por ejemplo, iglesia como sierva, como esposa, como comunidad de los reconciliados, como comunión, etc. De esta variedad se destacan tres imágenes en particular. Primero, la Iglesia se entiende como el pueblo de Dios, es decir, un pueblo que Dios planeó organizar en la santa Iglesia que creería en Cristo. "Ya fue prefigurada desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza (CCM y PCPCU, 2003, p. 18). Por lo tanto, se considera que la Iglesia está en continuidad con el Pueblo Elegido que fue congregado en el Monte Sinaí y recibió la Ley y fue establecido por Dios como su pueblo santo (Éx. 19).

Una segunda imagen que se asocia con la Iglesia es el cuerpo de Cristo en y para el mundo. Tal vez la expresión más profunda de esta realidad se halla en el uso paulino de la imagen del cuerpo donde el término ekklesia se hace concreto en la asamblea eucarística, siendo el cuerpo de Cristo para el mundo (1 Co. 11). De nuevo hay aquí una clara continuidad de la idea de la misión universal de Israel llevada a cabo mediante la presencia de cristianos que pertenecen al cuerpo de Cristo en el mundo. Pablo nos recuerda que Cristo reconcilió al mundo con Dios, generando así una nueva creación donde todo aquel que esté en Cristo es embajador de Cristo, "como si Dios rogara por medio de nosotros… Reconciliaos con Dios" (2 Co. 5:20).

Una tercera imagen es que la Iglesia es el templo del Espíritu Santo (Ef. 2:19-22; 1 Co. 3:16; Ro. 8:9; 1 Pe. 2:5; 1 Jn 2:27; 3:24). La Iglesia es vista como el templo del Espíritu porque ella es el lugar donde perpetuamente se alaba a Dios. Llena del Espíritu Santo, la Iglesia rinde continua alabanza y adoración a Dios. Los cristianos por medio de

su bautismo se transforman en piedras vivas del edificio del Templo del Espíritu Santo. De acuerdo con la Constitución dogmática sobre la Iglesia, "Así, pues, la Iglesia ora y trabaja para que la totalidad del mundo se integre en el Pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y templo del Espíritu Santo, y en Cristo, Cabeza de todos, se rinda al Creador universal y Padre todo honor y gloria" (CCM y PCPCU, 2003, p 19).

Eclesiología menonita

Para **los Menonita** (no *menonitas* como aparece en muchos escritos), y en concordancia con el texto referido antes "en la teología anabautista-menonita, la Iglesia es la comunidad de fe dotada con el Espíritu de Dios y conformada por su respuesta a la gracia de Dios en Cristo" (Becker, 2014). Tres imágenes bíblicas de la Iglesia son básicas según la perspectiva menonita.

Primero, la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios. Aunque el concepto de ser pueblo indica la continuidad de la iglesia con el pueblo de fe del Antiguo Testamento (Gá. 2:15-21), la iniciativa de Dios en Jesucristo marca un nuevo comienzo. En Cristo, Dios llamó a un linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios... de las tinieblas a su luz admirable" (1 Pe. 2:9). La vida, muerte, y resurrección de Cristo estableció las buenas nuevas de que gente de todas las razas y clases y géneros son invitadas mediante la gracia de Dios a pertenecer al pueblo de Dios (Gá. 3:28). La imagen de Iglesia como familia de la fe (Gá. 6:10; Ef. 2:19), complementa su característica de pueblo de Dios. La hospitalidad es una señal de la familia de la fe, ya que los miembros de la familia dan la bienvenida a todos los que se unen a la familia, se cuidan mutuamente, y juntos comparten sus recursos espirituales y materiales con los necesitados (Stg. 2:14-17).

En segundo término, el cuerpo de Cristo es una importante imagen bíblica del concepto anabautista-menonita de Iglesia. La referencia a Cristo en esta figura indica el fundamento (1 Co. 3:11) y la cabeza (Col. 1:18) de la Iglesia. Los miembros de la Iglesia son incorporados a Cristo como cuerpo. El trasfondo de la imagen de cuerpo se halla en el concepto hebreo de persona colectiva. Decir personalidad colectiva da a entender que existe un compromiso con Cristo como cuerpo de creyentes (Ro. 12:15; Ef. 4:1-16), lo que a su vez implica un compromiso de unos hacia otros como miembros de la Iglesia. Los miembros del cuerpo están llamados a ser santos como Cristo es santo: "La iglesia, el cuerpo de Cristo, está llamada a ser cada vez más como Jesucristo, quien es su cabeza, en su adoración, ministerio,

testimonio, amor y cuidado mutuo, y en la ordenación de su vida en comunidad" (Becker, 2014, p. 18).

Una tercera imagen de la Iglesia, importante para los anabautistas-menonita, es la comunidad del Espíritu Santo. Un momento esencial tuvo lugar cuando el Cristo resucitado "sopló [sobre los discípulos] y les dijo, 'Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les serán perdonados, y a quienes se los retengáis, les serán retenidos'" (Jn. 20:22-23). Cuando los discípulos recibieron el Espíritu Santo, también recibieron el mandato de transformarse en una comunidad perdonadora. Un paso más se adelantó en la formación de la comunidad apostólica cuando, luego del derramamiento del Espíritu en Pentecostés, los primeros convertidos "perseveraban en la doctrina de los apóstoles y en la koinonía (fraternidad, sororidad, comunidad), en el partimiento del pan y las oraciones" (Hch. 2:42).

La iglesia primitiva se consideraba a sí misma como la "nueva comunidad mesiánica en la que el elemento principal es la presencia renovada del Espíritu Santo con el pueblo de Dios" (General Conference Mennonite Church and Mennonite Church, 1995, p. 25). Como tal, el Espíritu tiene un papel crucial en el funcionamiento del cuerpo de Cristo, como el dador de dones espirituales a sus miembros (1 Co. 12:4- 11) y como el creador de la unidad del cuerpo (1 Co. 12:12ss). En vista de la multifacética composición de la Iglesia, es una tarea formidable para la comunidad "mantener la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz" (Ef. 4:3). El Espíritu confiere el poder para luchar por la unidad de la Iglesia y para mantener su enfoque ético en el "camino más excelente" el del amor. (1 Co. 12:31; 13; 1 Pe. 1:2).

Para concluir, se puede asegurar que para los menonita, la iglesia, más allá de una estructura tanto jerárquica como circular, consiste en la esencia de seres humanos, personas de toda clase social, económica, cultural y política, que confiesan la presencia del Espíritu Santo en sus diversas acciones, relaciones y son testigos de la Persona de Jesús de Nazaret en la defensa, el respeto y la divulgación de los Derechos Humanos y los valores universales del respeto por la vida en sus múltiples expresiones a nivel humano, animal y ambiental.

Para la reflexión

1. ¿Cuáles de las imágenes de la Iglesia expuestas aquí, responden a la simbología del Nuevo Testamento?

2. Desde la teología menonita ¿qué imagen de la Iglesia representa mejor su praxis de paz?

2. Una conceptualización sobre la paz

Así como se puede describir el papel de la iglesia en su interioridad, en su esencia, se hace imprescindible reconocer el entendimiento de la Paz, que desde la perspectiva Menonita - anabautista se ha configurado en su devenir histórico – comunitario.

Conceptualizar la paz nos lleva a revisar la violencia. La violencia se ha expresado de múltiples formas en todo el devenir de la raza humana. La violencia contra los integrantes de un grupo identificado sobre la base de la raza, el color, la ascendencia y la nacionalidad, por funcionarios del Estado y agentes privados. La difusión de la violencia política junto con el surgimiento de una política de masas, tanto que el siglo XX, la centuria de las multitudes, ha sido calificado por muchos investigadores, como "la era de la violencia". Sin embargo, no hay que profundizar demasiado en períodos anteriores de la historia para verificar que, en diferentes épocas y lugares, la violencia se ha convertido en un factor común y cotidiano por conflictos de diferentes clases.

Violencia en América Latina

Primero revisemos una semblanza de la violencia en Colombia:

> Los guerrilleros llegaron a Dosquebradas preguntando qué casas tenían teléfono, hacia allí se dirigieron y mataron a algunos de sus ocupantes, tras acusarlos de ser informantes de los paramilitares. Luego se trasladaron hacia una casa donde estaban reunidos unos jóvenes después de un partido de fútbol, les preguntaron si eran paramilitares. Al contestar que no los invitaron a unirse a la guerrilla. Los muchachos volvieron a decir que no. Entonces los guerrilleros los asesinaron uno a uno. Luego, salieron por uno de los costados del caserío y se dirigieron hacia La Tupiada, donde asesinaron a otras cuatro personas (GMH, 2013, p 41).
> La modalidad de tierra arrasada practicada por los paramilitares originó desplazamientos masivos, al tiempo que diversas respues-

> tas por parte de la población civil. En algunos casos, la violencia paramilitar reforzó el vínculo de los civiles con la guerrilla, mientras que en otros lo debilitó. Muchas víctimas de las masacres paramilitares en retaguardias de la guerrilla cuestionaron a las FARC porque, pese a haber tenido el aparato militar para evitar la incursión, no la impidieron ni la interrumpieron. Igualmente reclamaron que la guerrilla los hubiera expuesto a una estigmatización que acabó por convertirlos en objetivo de los paramilitares (GMH, 2013, p 40).

Ahora revisemos la situación de violencia en las ciudades de América Latina:

> Las ciudades de América Latina se han convertido en el escenario de una guerra silenciosa y no declarada. La Organización Mundial de la Salud calcula que en la región ocurren unos 140 homicidios cada año (OMS 2002). La mayoría de estas muertes ocurren en las ciudades y son producto de la violencia interpersonal, no de guerras ni de conflictos armados, sino de la violencia cotidiana. Es el encontrarse con la muerte en la esquina de la casa.
> Durante varias décadas las familias, las instituciones y los gobiernos de América Latina han hecho un inmenso esfuerzo por mejorar las condiciones de salud de la población: desde la atención prenatal y las campañas de vacunación hasta la creación de hospitales. Ese esfuerzo de varias décadas dio sus frutos, pues para la segunda mitad de siglo XX la esperanza de vida había aumentado en el conjunto de países, dando un salto de 50 a 70 años de vida. En ese proceso, una generación de padres y madres migraron a las ciudades en aras de tener un futuro mejor, buscaban en la ciudad mayores posibilidades de ciudadanía, es decir, mejor calidad de vida y una vida construida con derechos. Esos padres y esas madres tuvieron a sus hijos en la ciudad y les ofrecieron cuidado y educación. Así, los vieron crecer sanos, robustos, más altos, con más años de estudio que sus progenitores y llenos de ilusiones, pero un día mueren asesinados... (Briceño-León, 2007, p.25).

La paz en perspectiva anabautista – menonita

Es mucho lo que se puede escribir en relación con las afirmaciones menonita frente a la paz. Ya en el Sermón de la Montaña, Jesús enseñó a sus seguidores y seguidoras que la paz ha de venir por buscar primero que todo el reino de Dios desde un arrepentimiento y tratar a los demás como uno quisiera que lo traten: “No se amen solamente unos a otros”, dijo Jesús. “Los paganos lo hacen. Amen a sus enemigos y oren por quienes los persiguen” (Mateo 5:43-48). Los seguidores de Jesús entendían que comportarse de otra manera constituía una contradicción al mensaje de Jesús.

Uno de los mayores desafíos para los primeros cristianos fue cómo enfrentar los conflictos raciales, religiosos y culturales entre judíos y gentiles. Luego de experimentar cómo la gente de esos diversos trasfondos era llena del Espíritu Santo e ingresaba a la familia de Dios, los seguidores de Jesús coincidieron en que era por medio de la fe en Cristo, y nunca por medio de las leyes y los rituales, que la gente de diversos contextos formaba un solo cuerpo y llegaba a construir una cultura y estilo de vida en paz. Durante esos primeros siglos, seguidores y seguidoras de Jesús se resistieron a participar en operaciones militares. Entendían que se encontraban bajo la orden de amar a sus enemigos, no a matarlos. Como lo testifica Pablo: "Todo esto viene de Dios, quien nos reconcilió consigo mismo por medio de Cristo y nos dio el ministerio de la reconciliación" (2 Co. 5.18). Los primeros cristianos sabían que *reconciliar a las personas con Dios y unas con otras constituía el centro de su tarea.*

Esta paz convertida en práctica permanente, marchaba más allá de la ausencia de conflictos. Se había tornado en la superación de las más grandes desigualdades de la historia humana. Como lo asegura el propio Pablo en Gálatas 3: 28 "*Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús"*. Las desigualdades culturales entre judíos y griegos fue la primera de las barreras que las primeras comunidades de fe en el Jesús de Paz tuvieron que derribar. Los judíos con su tradición religiosa tan bien conformada, su templo que era la construcción más importante fuera de Grecia y Roma; su historia narrada en toda su literatura bíblica y extra bíblica; su ritualidad religiosa configurada de tal forma que parecía perfecta a los ojos de los extranjeros. Los griegos, por su parte, con sus grandes construcciones en las principales ciudades principales Macedonia, Corinto, Cnosos, Mileto y las más sobresalientes como fueron Atenas y Esparta; su teología configurada para satisfacer las necesidades de toda la gente; su idioma que estaba trascendiendo el cercano oriente, llevando consigo el pensamiento heleno.

Todo esto, lo único que había traído no era otra cosa, que una constante lucha y *guerra fría* entre las dos tradiciones culturales, políticas y económicas. Si bien es evidente que no hubo enfrentamientos bélicos propiamente dichos, por lo menos antes del segundo siglo del cristianismo, resulta claro que en los imaginarios colectivos si había muchas tensiones y conflictos sociales significativos. Para el cristianismo del primer siglo, era imperativo entender, vivir y enseñar que desde la perspectiva de Jesús ni los griegos eran menos ni los judíos más; entendían que tanto los primeros como los segundos tenían los mismos derechos y deberes, esto era esencial en la paz entre estas civilizaciones.

En relación con desigualdad social entre *el esclavo y el libre,* resulta muy significativa, en tanto que la abolición de la esclavitud es reciente; incluso, hoy celebramos *el día internacional de la abolición de la esclavitud los días 2 de diciembre.* Sin embargo, las primeras comunidades de fe en el Jesús de la paz, entendieron pronto que la *esclavitud* era un mal para erradicar de las sociedades en las cuales ellas convivían. Todas las civilizaciones tenían esa figura jurídica de la esclavitud. En Mesopotamia, la unidad básica de la sociedad era la familia y solamente los aristócratas y los hombres libres podían contraer matrimonio; matrimonio que era considerado como acuerdo de tipo económico para aumentar el poder y la riqueza familiar. La esclavitud era una situación aceptada y a menudo esencial para la economía y la sociedad de las civilizaciones antiguas. En la India, en Egipto y en China se utilizaron esclavos en los hogares, en el comercio, en la construcción a gran escala y en la agricultura.

Vivir en comunidad de fe en el Jesús de la paz, reconociendo que *no hay esclavo ni libre*, se convierte en un importante desafío para la sociedad de los primeros siglos de la era cristiana. Este era su gran aporte a la paz mundial de su contexto: la supresión de las desigualdades sociales entre los esclavos y los libres, elevando a los primeros a la dignidad humana por la cual el propio Jesús se entrega en ofrenda de amor y en acto reconciliador por los seres humanos entre sí, sino también, entre los seres humanos con la Divinidad.

Para la reflexión

1. En la actualidad ¿cuáles son los factores que más expresan la desigualdad?

2. ¿Los cristianos del primer siglo suprimieron la esclavitud?

3. La misión Política de la Iglesia

Para hablar de la misión política de la iglesia es necesario tener en cuenta a las víctimas y las violaciones de los derechos humanos, así como, en el caso de Colombia, la participación política de los cristianos en las últimas votaciones.

Las victimas y los derechos humanos

En los respectivos informes que presenta la UNESCO sobre los derechos humanos hay una importante preocupación relacionada con las

libertades humanas. En el 2000 se presenta el informe con el título Derechos humanos y desarrollo humano: en pro de la libertad y la solidaridad (UNESCO, 2000) que, en su apartado sobre "Libertad de participación, expresión y asociación", destaca la presencia de brutales regímenes fascistas y militaristas y los estados totalitarios monopartidistas del siglo XX cometieron algunas de las peores violaciones de los derechos humanos.

Según el informe de la UNESCO, gracias a luchas populares la mayoría de esos regímenes horrendos han cedido el paso a la democracia. Las luchas por sociedades más abiertas, con plena libertad de participación, expresión y asociación, han creado entornos más propicios a la promoción de los derechos humanos. En 1975 sólo 33 países habían ratificado el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Para el 2000 ya lo habían ratificado 144. Los pueblos se rehúsan a su presencia pasiva, limitándose a emitir el voto en las elecciones, lo que quieren es participar activamente en las decisiones y los hechos que determinan sus destinos, proyectos y en última instancia sus vidas.

Hay datos estadísticos que evidencian que, de cada cinco personas, una participa en alguna forma de organización de la sociedad civil. Las recientes manifestaciones populares con ocasión de la Organización Mundial del Comercio demuestran el interés de la población en las cuestiones mundiales. Los pueblos exigen más transparencia y rendición de cuentas, y en diversos casos los marcos jurídicos y la creación de instituciones contribuyen en ese sentido. Un ejemplo, podría ser el de Tailandia, que con la nueva constitución reconoce que la población pida cuentas a los funcionarios por corrupción y conductas delictivas, y con 50.000 firmas se puso en marcha una revisión contra un parlamentario.

En muchos países han surgido consejos de prensa y juntas salariales de periodistas para proteger la libertad de prensa y atender los intereses de las personas que trabajan en los medios. Hoy, más que nunca hay redes internacionales, como la organización Periodistas sin Frontera, con sede en Francia, y el Comité de Protección de los Periodistas, con sede en los Estados Unidos, que desempeñan un importante papel en la protección de los periodistas y de la libertad de expresión. Todo ello indica la participación política.

La participación política de los cristianos en Colombia

En Colombia, en octubre del 2016 se sintió la participación política de los cristianos en favor del No, y del Sí; el triunfo del No en el plebiscito

quedó en evidencia que en la elección pesaron más las emociones que los argumentos. Mientras el gobierno nacional y los promotores del Sí se concentraron en defender con cifras, estadísticas y proyecciones económicas las ventajas de la refrendación de los acuerdos con las FARC, la campaña del No prefirió moverse en las profundidades de la psicología colectiva. Así, mientras el equipo de negociación del gobierno dedicó las últimas semanas a asistir a cientos de foros por la paz convocados por universidades, gremios y organizaciones de la sociedad civil, los defensores del No, en cabeza del Centro Democrático, se dedicaron a convencer a los evangélicos que los acuerdos de paz estaban en contravía de los valores familiares, tema clave para los colombianos cristianos.

Desde agosto muchos políticos del Centro Democrático habían comenzado a apalancarse políticamente en las Iglesias evangélicas y otros sectores conservadores para defender el No. Con una exitosa estrategia comunicacional lograron unificar el rechazo a las cartillas de educación sexual del ministerio del ramo con su rechazo al gobierno de Santos y su oposición a los acuerdos de paz.

Los defensores del Sí, podrían asegurar que el temor que había y que tiene hoy al seno del Centro Democrático, no es otro que las FARC, de un lado, denuncien las actuaciones de algunos de los jefes de dicho partido, y de otro, que los antiguos terroristas, como los calificaba uno de los líderes del partido, venga a ser interlocutores válidos en el Congreso Nacional. Se puede afirmar, entonces, que la participación política de los cristianos, no es reciente, sino que es más antigua de lo que se considera en los imaginarios colectivos; también es verificable que el liderazgo político cristiano parece presentarse como muy débil y su participación en la política nacional no es más que coyuntural y por momentos, sobre todo en los factores de moralidad, familia tradicional y educación tradicional.

La misión pacifista del menonitismo

Los anabautistas–menonita, entienden que su principal tarea consiste en La reconciliación, tal como aparece en 2 Corintios 5: 18 “Todo esto viene de Dios, quien nos reconcilió consigo mismo por intermedio de Cristo y nos dio el ministerio de la reconciliación”. Durante los primeros cuatro siglos, los seguidores de Jesús se negaron a participar en actividades de tipo militar. Uno de los principales retos para los primeros discípulos fue el conflicto racial, religioso, social, político y cultural entre judíos y gentiles. Después de la experiencia en la que ven que mucha gente de diversos contextos era llena del Espíritu

Santo y se integraban al pueblo de Dios, los apóstoles concordaron en que era por medio de la fe en Jesús, y no por leyes y rituales, que personas de diferentes trasfondos formaba un solo cuerpo y llegaba a tener una cultura de paz.

Parece que estaban recordando la enseñanza de Jesús que las aseguraba: "Así como el Padre me ha enviado, yo los envío a ustedes" (Juan 20:21). "Vayan por todo el mundo y hagan discípulos de todas las gentes, bautizándolas y enseñándoles a obedecer todo lo que les he ordenado a ustedes" (Mateo 28:18-20). Como consecuencia, sus primeros seguidores iban por el mundo conocido predicando, enseñando y practicando la nueva forma de vivir, un nuevo estilo de vida, para que las personas de todas partes pudieran reconciliarse con Dios y unas con otras. Cuando el emperador Constantino empezó a unificar iglesia y Estado, los cambios que sucedieron en la iglesia resultaron ser importantes. Jesús había dicho: "Mi reino no es de este mundo", y, sin embargo, Constantino era un rey. Con el tiempo, la diferencia entre el reino voluntario de Jesús y el reino del emperador se involucraron de tal manera que las confusiones no se hicieron esperar. Las convicciones profundas de los primeros discípulos se vieron comprometidas.

Al interior de la iglesia, algunos se volvieron ricos y otros pobres. Muchos de los cristianos se tornaron en perseguidores. Los anteriores pacificadores olvidaron las enseñanzas pacíficas de Jesús y se fueron a la guerra. En lugar de gastar sus ardores en la evangelización, en hacer la paz y el ministerio de la reconciliación, se utilizó una cantidad significativa de voluntad para construir grandes catedrales en casi todas las provincias de Europa. Se cambió la terea de la reconciliación con Dios y entre la sociedad por levantar grandes edificios.

Los primeros cristianos anabautistas bajo el liderazgo de Menno Simons (1496-1561 d.C.) y otros, se dedicaron a descubrir interpretaciones comunales, comunitarias, para vivir como cuerpo de Cristo en el mundo. Creían que por la obra del Espíritu Santo y su compromiso mutuo, los seguidores de Jesús podían llegar a ser como Cristo y actuar como él. Los primeros anabautistas solían reunirse en hogares y en grupos pequeños, donde testificaban la presencia del Espíritu Santo y estudiaban las Escrituras, para dar y recibir consejos sobre cómo vivir. Querían que las Escrituras fuera su única norma para sus vidas y relaciones religiosas, sociales, políticas y culturales. En sus estudios bíblicos enfatizaron el compartir de la economía, la paz con Dios, la paz entre ellos y la paz con sus enemigos.

Para la reflexión

1. ¿Cómo se evidencia la política menonita en nuestras comunidades?

2. ¿Hay consenso comunitario sobre las prácticas de paz en nuestras comunidades?

Actualidad de la teología de paz menonita

Los cristianos de tradición anabautista - menonita se guían por tres principios clave (Becker, 2014). En primer lugar, son llamados a reconciliar a las personas con Dios. Así como Dios en Jesucristo tomó la iniciativa de reconciliar al hombre con él y entre ellos mismos, Dios pide a que los discípulos de Jesús tomen la iniciativa de reconciliar a las personas con Él. Los cristianos de orientación anabautista actuales tienen el mandato de hacer discípulos, de bautizarlos y de instruirlos en todo lo que Jesús vivió y enseñó. Por lo tanto, quieren que sus conocidos crean en Jesús, pertenezcan a la comunidad cristocéntrica y se comporten de manera transformada y transformadora.

En segundo lugar, Son llamados a reconciliar a las personas unas con otras. Reconciliar a las personas no solamente con Dios sino también unas con otras es el centro de nuestra misión. Para esto, se hace necesario explorar la causa de un conflicto y ayudar a las partes a resolverlo escuchando con cuidado, guiando a las partes a una confesión sincera, un perdón generoso y una restitución adecuada. El perdón derriba los muros de ofensas que se levantan no solo entre las personas y Dios, sino también entre nosotros y otros en la iglesia; entre hombres y otros hombres.

En tercer lugar, Son llamados a ser embajadores de la reconciliación en el mundo. Evangelizar y hacer la paz van juntos en la misión de la reconciliación. Aunque algunos cristianos dicen que la evangelización está en el centro de nuestra labor y otros colocan allí el hacer la paz, podría ser mejor decir que "¡la reconciliación está en el centro de nuestra misión!" Los propósitos de Dios son "reconciliar consigo mismo todas las cosas por medio de Cristo" (Colosenses 1:19, 20). Es debido a su idea de salvación como transformación, que los cristianos anabautistas – menonita de hoy se niegan a participar en cualquier clase conflicto y guerra. En el mundo moderno, la guerra entrena a soldados para mentir, odiar y destruir. Las personas transformadas por la propia reconciliación del Señor, no practican tales cosas. Hacer la paz no es lo mismo que apaciguar. Como seguidores

transformados por Jesús, tienen que "luchar" contra el mal y la injusticia tan vigorosamente o si se quiere aún más que cualquier otra persona, pero es necesario que "luchemos" de manera diferente y tienen el desafío de decir con el apóstol Pablo: "aunque vivimos en el mundo, no libramos batallas como lo hace el mundo. Las armas con que luchamos no son del mundo" (2 Corintios 10:3-4 NVI).

La historia y la experiencia indican que la violencia produce más violencia. La violencia solo puede reducirse mediante la no violencia y corrigiendo las injusticias que la motivan. Siempre y en todas las situaciones, estamos llamados a imitar el ejemplo y el espíritu de Jesús, quien empleó palabras, ayuda y acciones no violentas, no armas ni bombas para resolver los conflictos y llevar a las personas a la familia de Dios. "Nuestras acciones deben ser iguales a las de Cristo Jesús" (Filipenses 2.5). La reconciliación es una tarea compleja y exigente. Requiere estar dispuestos a dar las propias vidas para que las personas y las sociedades se reconcilien con Dios, unas con otras y aun con sus enemigos.

Conclusiones

A partir de un repaso rápido de la Biblia junto con la historia se puede asegurar que el cristiano, en particular, y la iglesia, en general, no pueden dejar de participar en política. La pregunta de rigor sería entonces cómo el cristiano debe participar en política. Como el mismo Deiros anota, "si bien el cristiano no está obligado a militar en un partido o causa política (política con minúscula) si tiene la responsabilidad de hacer política con mayúscula" (Deiros, 2005, p.12).

En términos coloquiales, el cristiano no puede ser apolítico. Decidir no participar en política es asumir una posición política. Esa participación en la política debe ser, por un lado, expresión en las responsabilidades para con el Estado y con la ciudadanía en sociedades democráticas: ejercer su derecho al voto, mantenerse informado de los asuntos sociales, económicos, culturales y políticos de su país, evaluar al gobierno de turno, sus representantes y políticas a la luz de la Biblia y promoviendo la justicia. Desde la perspectiva anabautista – menonita, se ratifica la misión transformadora desde el ejemplo, el modelo, las enseñanzas y el pensamiento de Jesús. Como se afirmó antes: estoy llamado a reconciliar a la gente con Dios por la fe en Jesús. Creo que la reconciliación incluye tanto evangelizar como construir la paz. Rechazo toda forma de injusticia y violencia, y exhorto a buscar alternativas pacíficas a la guerra y todo tipo de conflicto.

Preguntas para la reflexión

1. ¿Cuál es la importancia de la teología de paz menonita en la ac tualidad?

2. ¿Cuáles son las fallas de nuestras prácticas de paz?

Referencia Bibliográfica

Briceño-Leon, Roberto. (2007). *Sociología de la violencia en América Latina.* Quito: FLACSO.

Becker, Palmer. (2014). *¿Qué es un cristiano anabautista? Missio Dei #18*• Elkhart: Mennonite Mission Network.

Deiros, Pablo Alberto. (2005). *Los evangélicos y el poder político en América Latina.* . Washintong: Grand Rapids: Nueva Creación; Eerdmans Publishing Company.

UNESCO. (2000). *Derechos humanos y desarrollo humano: en pro de la libertad y la solidaridad.* Washington, D.C.: Mundi-Prensa Libros, S.A.

Congreso Mundial Menonita (CMM) y Consejo Pontificio Católico para Promover la Unidad Cristiana (PCPCU). (2003). *Llamados a trabajar juntos por la paz. Informe del diálogo internacional entre la Iglesia Católica y el Congreso Mundial Menonita 1998-2003.* Recuperado de http://www.anabaptistwiki.org/mediawiki/images/b/b9/Report_CathoMenno_Final_SP_-_PDF.pdf .

Grupo de Memoria Histórica-GMH. (2013). *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad.* Bogotá: Imprenta Nacional.

General Conference Mennonite Church and Mennonite Church. (1995). *Confession of Faith in a Mennonite Perspective.* Scottdale, Pa.: Herald Press

Justicia Restaurativa y Transformación de Conflictos:

enfoques para la reflexión y acción comunitaria [1]

DANIEL MOYA [2]

Resumen

La Justicia Restaurativa ofrece una metodología para propiciar procesos comunitarios de reconocimiento de los daños causados por la violencia y empezar en el arduo camino de la restauración y la reconciliación social. Propiciar este tipo de justicia y mantener los procesos restaurativos en medio de la violencia cotidiana requiere combinar esfuerzos de transformación de conflictos y cultura de paz. En este artículo se recogen experiencias comunitarias desde una pedagogía en Justicia Restaurativa y Transformación de Conflictos, con comunidades afrodescendientes, jóvenes de iglesia, y jóvenes vinculados a pandillas.

Introducción

Los nuevos escenarios del post-acuerdo en Colombia exigen re-pensarse qué tipo de justicia buscamos para restaurar lo que la violencia quebró y así evitar volver a ella. ¿Cómo contrarrestar la lógica de la retribución atada a la cultura inter-generacional de la violencia? ¿Cómo fortalecer las iniciativas locales restaurativas y sostenerlas en el tiempo? Propiciar una justicia restaurativa y sostener los procesos restaurativos aún en medio de la violencia requiere combinar esfuerzos de transformación de conflictos y cultura de paz.

1 Partes del presente artículo se extraen de la sistematización realizada por el autor, en el marco del programa "Liderando la paz: Justicia Restaurativa y Transformación de Conflictos", iniciativa de Justapaz y Edupaz, con el apoyo de ICCO Cooperación.

2 Magíster en Estudios Internacionales de Paz de la Universidad de Notre Dame. Tiene estudios de pregrado en Paz, Justicia y Conflicto de Goshen College, EEUU. Ha servido como profesor catedrático en la Universidad de Ibagué, Colombia, el Instituto Internacional de Estudios Superiores en la Ciudad de México, México, y el Seminario Bíblico Alianza de Ecuador. Actualmente trabaja con la Asociación Cristiana Menonita para Justicia, Paz y Acción No Violenta- Justapaz.

En este artículo partiremos con una mirada a la Justicia Restaurativa (JR) y la Transformación de Conflictos (TC), siendo estos enfoques pedagógicos para la acción y reflexión comunitaria en contextos de violencia. Luego, como ejercicio práctico, vislumbramos como fue el acompañamiento brindado por Justapaz y Edupaz- organizaciones basadas en la fe anabautista- a comunidades afrodescendientes, jóvenes de iglesia y jóvenes vinculados a pandillas; escenarios donde el conflicto armado y la violencia urbana son vivencias cotidianas, pero donde existe el compromiso y la esperanza de construir la paz.

1. La Justicia Restaurativa

La Justicia Restaurativa (JR) es una filosofía sobre la justicia que sirve como marco ético para la paz y la reconciliación en contextos de violencia. Tiene un espectro amplio, diverso y complejo de aplicación. En la práctica, la JR son procesos a nivel personal y colectivo que buscan transformar los conflictos y romper las cadenas de violencia y venganza, centrándose en la restauración de las relaciones quebrantadas por la violencia. La JR es, por lo tanto, una contrapropuesta a la justicia retributiva, la cual sostiene y da vida a la lógica de la venganza.

Bajo lógica de la retribución, el ofensor es castigado de acuerdo al daño cometido. A nivel cultural, es el "ojo por ojo, diente por diente". A nivel jurídico, es la cárcel y la pena de muerte. La lógica de retribución es la fuerza motriz que pone a girar descontroladamente la espiral de violencia. La justicia retributiva, y más precisamente la justicia penal, también puede afectar la dignidad de la víctima pues tiende a privarla de la verdad y la reparación. Así mismo, la dignidad del ofensor se ve afectada al arrebatarle la oportunidad de reconocer sus errores y redimirse frente a la víctima y la comunidad. Adicionalmente, la justicia penal establece una distancia entre víctimas y ofensores; estas no se relacionan directamente, su nexo es sólo a través del juez. Esto hace casi imposible la reconciliación entre las partes, pues los espacios para la verdad y la reparación son suprimidos. En contextos de conflicto armado, donde los daños de la violencia han afectado a comunidades que claman por verdad y reparación, la justicia retributiva y penal puede ser un obstáculo para el proceso de paz, la sanación personal y comunitaria, y la reconciliación social en Colombia.

La JR ofrece una luz al complejo proceso de paz en Colombia, pues es una apuesta de reconstrucción del tejido social, el cual ha sido gravemente afectado por la violencia intergeneracional. Gracias

a que su enfoque es el reconocimiento de la verdad, la reparación de los daños, y el involucramiento de todos y todas las afectadas por la violencia, la JR puede abrir el camino hacia la construcción de una paz justa y sostenible, y hacia la reconciliación social.

1.1 La Justicia Restaurativa como camino para la paz, la reconstrucción del tejido social y la reconciliación

¿Qué horizonte propone la JR para una sociedad que vive y ha vivido, por generaciones, en una espiral de violencia? En sociedades divididas por la violencia y el conflicto armado, ese horizonte debe ser la reconstrucción del tejido social y la reconciliación social.

El conflicto armado afecta el tejido social porque genera carencias de identidad, liderazgo, poder, familia, pertenencia, protección, salud, futuro, empleo, tierra, entre otras. También ha generado vivencias o experiencias de violencia, muertes, exclusión social, desplazamiento, reclutamiento forzado, limpieza social, confrontaciones armadas, entre otras. En contextos de conflicto armado se generan luchas por el reconocimiento étnico, cultural y territorial. Reina también la desconfianza, la indiferencia estatal, la corrupción y otros factores económicos. La gente, como respuesta, busca salidas a estas afectaciones sociales, algunos integrándose a grupos armados para buscar esa seguridad (Lederach, 2003). Frente a estas afectaciones, la comunidad busca salidas y trabaja para reconstruir el tejido social. Y es precisamente ahí, en la comunidad, donde surgen iniciativas de construcción de paz, restauración y reconciliación.

La JR puede aportar a esa reconstrucción del tejido social porque se centra en las relaciones. Según Zehr (2007), la JR busca, prioritariamente, enmendar las ofensas y los daños al centrarse en los daños y necesidades, atender las obligaciones, involucrar a todos los interesados, y usar procesos incluyentes y colaborativos (Zehr, 2007). Si la reconciliación es, como la conceptualiza Lederach (1998, 2007), el espacio donde se encuentran la verdad, la justicia, la misericordia y la paz, entonces la JR es el instrumento para realizarla por su enfoque especial a la verdad y la justicia para la paz.

Gráfico: "El lente Restaurativo" Autor: Howard Zehr (2007)

1.2 Justicia Restaurativa y Transformación de Conflictos

¿Qué son prácticas restaurativas y cómo aportan a la transformación de los conflictos? Las prácticas restaurativas son acciones y procesos que emanan de las comunidades en contextos de violencia para fomentar una cultura de paz y reconciliación a través de la restauración personal y comunitaria. Las prácticas restaurativas locales ayudan a transformar los conflictos porque buscan atender las afectaciones de la violencia, ayudando a reconocer los daños causados y los daños sufridos, a identificar las relaciones quebrantas y ponerlas en diálogo con la comunidad, como rutas para enmendar esos daños.

Lederach (2009) expone que los ejes claves para visibilizar la raíz del conflicto y las oportunidades para su transformación son: a) los principales "episodios" de conflictos que han marcado la vida de las comunidades y barrios; b) el sistema de relaciones sociales en el que los conflictos se han desarrollado; y c) los aspectos estructurales y culturales del contexto. Teniendo esto en cuenta, la JR contribuye a la transformación de los conflictos porque ayuda a: a) la memoria histórica y reconocimiento de los hechos de violencia en una comunidad; b) expone el sistema de relaciones sociales e involucra a los actores en el diálogo; y c) fomenta una cultura de paz y reconciliación. En la siguiente tabla se contrastan los enfoques mencionados:

Enfoque analítico del conflicto	Enfoque restaurativo
• Los episodios del conflicto que han marcado la vida de las comunidades y barrios	• Atender las afectaciones que la violencia ha dejado en la vida de las personas y comunidades. • Ayudar a reconocer los daños causados y los daños sufridos.
• Sistema de relaciones sociales en donde se desarrolla el conflicto	• Identificar las relaciones quebrantadas y diseñar rutas para la restauración de esas relaciones entre ofensores, víctimas y comunidad. • Ayudar a que los ofensores asuman responsabilidad y verdad.
• Aspectos estructurales y culturales en donde se desarrolla el conflicto	• Acompañar procesos que ayuden a transformar la cultura de violencia y venganza en una cultura de paz y reconciliación

Tabla 1: Enfoque analítico del conflicto y enfoque restaurativo[3]

El reconocimiento de los daños causados y la toma de responsabilidad por parte de los ofensores, es un momento obligatorio para el proceso de una justicia restaurativa. Para sanar y ser restauradas, las víctimas necesitan saber la verdad de lo ocurrido y ser reconocidas como tales. Esto incluye la necesidad de reparación y la no-repetición. La JR pone en el centro del proceso de justicia a la víctima y la necesidad de verdad, ofreciendo una metodología para que las víctimas se empoderen y reclamen justicia, verdad y reparación. Zehr (1995) lo explica así:

> Las víctimas necesitan reconocimiento que lo que les pasó estuvo mal, que no fue justo y no fue merecido. Necesitan la oportunidad de hablar la verdad de lo que les ocurrió, incluyendo su sufrimiento. Necesitan ser escuchados y afirmados [...] Como parte de esta experiencia de justicia, las víctimas necesitan saber qué pasos se están tomado para rectificar el daño y reducir las oportunidades de que vuelva a ocurrir [...] pueden querer la restitución, no sólo para la recuperación material sino para la afirmación moral implicada en el reconocimiento que el hecho fue indebido y en el esfuerzo de arreglar las cosas (p. 28).

3 Tabla elaborada por el autor.

Es en el contexto relacional donde pueden surgir procesos de restauración y reconciliación, tanto a nivel personal como colectivo. Por eso la comunidad puede, a través de procesos restaurativos, construir la paz desde su vivencia, desde lo local, y en medio de la violencia. Interpretando a Zehr, Lederach (2008) explica:

> [Las iniciativas de justicia restaurativa] son intentos de explorar el impacto de las relaciones rotas en el contexto de las relaciones interpersonales y comunitarias específicas. Para muchas personas, estos modelos pueden parecer micro orientados en su aplicación, pero ahí precisamente está su genialidad. La fuerza que impulsa a los enfoques restaurativos no es una que permanezca a la espera de la política y las decisiones de las más altas instancias, ni que presuponga que su acción concreta suministra una respuesta comprehensiva a los problemas del conjunto del sistema. Por el contrario, estos esfuerzos pintan un cuadro diferente del cambio social, que depende de las práctica de accesibilidad, de re-conectar a las personas en relaciones reales, y de responsabilidad local (p. 219-220).

Los procesos restaurativos son procesos de reconocimiento y auto-reconocimiento del sujeto victimizado y crean espacios para escuchar la voz de las víctimas y reconocer su historia de vida. Esto es un gran aporte para la reconciliación. Así lo expresa Lederach (2007):

> Las personas necesitan la oportunidad y el espacio para expresar el trauma y el dolor provocados por lo que se ha perdido y la ira que acompaña el dolor y a las injusticias que han sufrido. Que las partes implicadas admitan y reconozcan la legitimidad de esa experiencia es determinante para la dinámica de la reconciliación. Una cosa es conocer, pero reconocer es un fenómeno social muy diferente... La reconciliación como encuentro plantea que el espacio para admitir el pasado e imaginar el futuro son los ingredientes necesarios para reconstruir el presente. Para que esto suceda las personas deben descubrir formas de encontrarse consigo mismas y con sus enemigos, sus esperanzas y sus miedos (p. 60-61).

Haciendo énfasis en la naturaleza relacional de la construcción paz y la reconciliación, Lederach (2007) propone que "la construcción de la paz debe estar arraigada en las realidades subjetivas y empíricas que determinan las necesidades y expectativas de las personas y responder a esas realidades" (p. 60). Por lo tanto, las iniciativas de justicia restaurativa que puedan surgir de las experiencias locales aportarán enormemente a la construcción de la paz en Colombia, como mecanismos para la transformación de los conflictos territoriales que continúan y que, en muchos lugares del territorio nacional, se han exacerbado por la nueva configuración de actores en los nuevos escenarios del post-acuerdo.

1.3 Espectro de prácticas restaurativas

No existe un solo tipo de intervención o práctica restaurativa. El siguiente diagrama propone que las prácticas restaurativas pasan de ser informales a formales a medida que hay más planificación, tiempo e involucramiento de más personas en los procesos. Las prácticas formales son más completas en responder a los daños, son más estructuradas, y pueden tener mayor impacto sobre el ofensor.

Espectro de prácticas restaurativas (ICBF, Ser Restaurativo, 2016)

Una práctica restaurativa informal puede ser una respuesta simple afectiva en donde el que ha sufrido el mal informa al victimario cómo se siente sobre el incidente (ICBF, p. 14). Otras prácticas restaurativas informales pueden invitar al ofensor a reflexionar sobre el daño causado. En el centro del espectro se sitúan las reuniones espontáneas restaurativas; éstas ocurren sin planificación, donde puede haber pedido de perdón. Las reuniones de grupo, siguiendo el espectro, son espacios formales sin ser una reunión restaurativa formal. En estos espacios grupales se les puede preguntar a los ofensores sobre la ofensa, sobre sus pensamientos y sentimientos, para ayudarles a identificar cómo y quiénes han sido afectados por sus acciones. La reunión de grupo también puede ser un espacio para que los que se han visto afectados expresen sus sentimientos. Por último, se pueden dar reuniones o rituales formales restaurativos.

2. Prácticas restaurativas comunitarias: la experiencia de acompañamiento a tres comunidades en contextos de violencia armada y violencia urbana

Utilizando los enfoques pedagógicos de TC y JR, se brindó acompañamiento a tres procesos comunitarios en el marco del programa "Liderando la paz: Justicia Restaurativa y Transformación de Conflictos", iniciativa de Justapaz y Edupaz en tres diferentes comunidades en Cauca y Valle del Cauca, Colombia, durante el periodo 2017-2018. Como resultado del acompañamiento, se generaron prácticas restaurativas informales y formales.

El proceso de acompañamiento a las tres comunidades fue, en sí, una práctica restaurativa formal por la metodología de convocar reuniones grupales con regularidad, buscando crear espacios de diálogo y reflexión para identificar los daños sufridos y causados, y los actores involucrados y afectados por la violencia. Fue a su vez un proceso de fortalecimiento comunitario en cuanto a cómo acompañar a niños, niñas y jóvenes en riesgo por conflicto armado y violencia urbana, desde el fomento de la cultura de paz. Cada comunidad, como producto del proceso, diseñó e implementó una propuesta restaurativa relevante a su contexto. Las propuestas restaurativas se orientaron a continuar los procesos comunitarios de reconocimiento de daños. Recogemos ahora algunas reflexiones del proceso de acompañamiento realizado desde un enfoque pedagógico en JR y TC.

2.1 Líderes y lideresas afrodescendientes

El conflicto armado ha dejado su huella en las poblaciones del Cauca. El departamento del Cauca suma 291.990 víctimas del conflicto armado según los datos más recientes de Registro Único de Víctimas (RUV, 2018). El incumplimiento del gobierno frente al Acuerdo de Paz y el abandono en los territorios, según líderes comunitarios, ha intensificado la violencia y las afectaciones a la sociedad civil en el territorio. Problemáticas como la minería ilegal, la presencia de multinacionales, la presencia de grupos armados ilegales, bandas criminales, la pobreza, la desigualdad y la violencia doméstica también han sido identificadas por líderes y lideresas del territorio.

El acompañamiento a líderes y lideresas afrodescendiente en Santander de Quilichao, Cauca, dejó profundas reflexiones en cuanto a los daños que las comunidades han sufrido y cómo llegar a la res-

tauración. El profundo sentido de identidad como víctimas y sobrevivientes del conflicto hace que la justicia se entienda en el ámbito de lo colectivo. En este sentido, los conceptos del perdón y reparación colectiva son pilares fundamentales para la Justicia Restaurativa comunitaria. La comunidad, por lo tanto, alza su voz frente a la invisibilización sistemática por parte del Estado, que muchas veces les niega el derecho a reconocerse como víctimas del conflicto armado. El sentido de comunidad y su reconocimiento como víctimas es, por lo tanto, un recurso local fundamental para la construcción de la paz. En voz de las y los líderes:

> Se está pensando en una justicia restaurativa desde otro nivel. La comunidad quiere que se les reconozca que sí son víctimas. La Unidad de Víctimas lo que hace es entregarle una resolución declarando que no son víctimas, cuando a ellos sí les tocó vivir en carne propia los hechos violentos. Si hay indemnización, debe ser para que encontremos a nuestros desaparecidos, que poco hablan de eso. Hay muchos desaparecidos en nuestras comunidades (Lideresa comunitaria, Santander de Quilichao).

Otra lección aprendida del proceso con comunidades afrodescendientes, es la necesidad de enfrentar los conflictos inter-étnicos y territoriales desde un enfoque restaurativo. El grupo de trabajo analizó cómo utilizar un lente restaurativo frente a un conflicto comunitario:

Conflicto identificado: Conflicto entre comunidad indígena y comunidad afrocolombiana por la propiedad de la finca "Las Pirámides".	
Desde la justicia retributiva/punitiva	**Desde la justicia restaurativa**
Infracción: constitución de un consejo comunitario dentro de otro consejo ya establecido. **Acción: acciones jurídicas para anular la existencia del consejo comunitario de Afro-Lomitas.**	**Estrategia: la Asociación de Consejos Comunitarios del Norte del Cauca debe jugar un rol mediador para fortalecer internamente el liderazgo afrocolombiano.** **Observación: reconstruir las confianzas internas de la propia organización no será fácil.**
Infracción: ocupación de comunidad indígena en la finca. **Acción: desalojo legítimo, dado que están invadiendo un predio privado.**	**Acción: necesario llevar esta situación a la Mesa Inter-étnica y revisar los acuerdos previos establecidos entre la comunidad indígena y la afrocolombiana.**

Por último, se analizó con el equipo de líderes el punto 5 del acuerdo de paz, el Acuerdo sobre las Víctimas del Conflicto, y cómo contribuye a la Justicia Restaurativa. Se presentaron los principios orientadores de la Justicia Restaurativa y se contrastaron con los principios orientadores del acuerdo de víctimas:

Principios orientadores de la Justicia Restaurativa:	Principios orientadores del Acuerdo de Víctimas:
• Participación de la víctima • Responsabilidad del ofensor • Encuentro con la víctima y la comunidad afectada • Esclarecimiento de la Verdad • Reparación a la víctima • Sanar relaciones y construir comunidad • Preparar las bases para la reconciliación	• El reconocimiento de las víctimas • El reconocimiento de responsabilidad • Satisfacción de los derechos de las víctimas • La participación de las víctimas • El esclarecimiento de la verdad • La reparación de las víctimas • Las garantías de protección y seguridad a las víctimas • La garantía de no repetición • Principio de reconciliación • Enfoque de derechos • Reparación integral para la construcción de la paz

Como resultado del proceso, se crea la iniciativa local "Artistas por la paz", para "crear un espacio de sanidad para jóvenes víctimas del conflicto armado en el que pueden reconstruir a través del arte la memoria de su comunidad" (Propuesta restaurativa Artistas por la Paz). Con ese objetivo, líderes y lideresas realizan un taller de reflexiones sobre la justicia y la paz, un taller sobre la identificación de riesgos y acciones preventivas, un video conversatorio sobre el conflicto y los daños que las comunidades han sufrido, y una exposición artística.

2.2 Jóvenes de iglesia

El acompañamiento a jóvenes de iglesia responde a una necesidad de transformar las dinámicas de violencia en el barrio Manuela Beltrán en la ciudad de Cali, uno de los barrios que conforman la comuna 14 y donde está situada la iglesia Peniel, de los Hermanos Menonitas. La comuna 14 es una de las comunas con más altos índices de violencia en la ciudad de Cali. Pobreza, desigualdad, violencia urbana, el microtráfico y la violencia intrafamiliar han sido problemáticas que la comunidad identifica como las que afectan más que todo a sus niños, niñas y jóvenes.

Las y los jóvenes de iglesia del barrio expresaron sus deseos de vivir libre del miedo que la violencia causa en su entorno. La paz existirá, expresan algunos jóvenes, cuando la gente se pueda desplazar a cualquier lugar sin tener temor. Una lideresa juvenil expresó: "Me imagino un futuro diferente a lo que estamos viviendo ahorita. Poder salir sin miedo, que no haya la necesidad de robar, que todos los muchachos puedan estar trabajando y estudiando" (Lideresa juvenil, Iglesia Peniel, Cali).

Durante el acompañamiento desde una pedagogía en JR y TC, las y los jóvenes de la iglesia Peniel organizaron una acción pública por la paz, en el parque del barrio. Las y los participantes elaboraron un telar por la paz donde pintaron un mensaje por la paz con el propósito de ubicarlo fuera de la iglesia. Los mensajes fueron: "La paz estable, verdadera y duradera sólo en Jesús la podemos encontrar" y "Una paz sin fronteras", haciendo alusión a las fronteras invisibles que hay en el barrio a causa de las pandillas.
Por últimos, las y los jóvenes de la iglesia implementaron unos "Desayunos por la paz", como iniciativa de acercamiento a jóvenes de pandilla del barrio, con charlas grupales facilitadas en torno a los temas de la dignidad humana, las cadenas de violencia, el perdón, y la restauración. Las y los jóvenes expresaron:

> Los jóvenes, como iglesia, queremos trabajar con los vecinos de nuestra comunidad, con jóvenes vinculados a pandillas que roban y hacen daño a los miembros de la comunidad. Este ejercicio exploratorio se propone como un espacio de construcción de confianza para reflexionar con ellos sobre el propósito para sus vidas (Justificación de la propuesta "Desayunos por la paz", jóvenes Iglesia Peniel).

Estas actividades son los primeros procesos de transformación de conflictos y de cultura de paz en el barrio liderados por las y los jóvenes de la iglesia, quienes buscan restaurar las relaciones comunitarias que han sido quebrantadas por la violencia urbana.

2.3 Jóvenes vinculados a pandillas

Siloé, como se le conoce a la comuna 20 de la ciudad de Cali, es el sector con mayor número de homicidios al año. En Siloé se cometen aproximadamente 45 homicidios por año (Alcaldía de Santiago de Cali, 2017). Este sector ha sido abatido por serios problemas de violencia, pobreza, presencia de múltiples pandillas, tráfico de drogas y de armas, entre otros. En Siloé existen 19 pandillas, entre las cuales está la pandilla "La Mina". Es allí, en el sector de "La Mina", donde la

Iglesia Cruising for Jesus, de los Hermanos Menonitas, ha llevado a cabo una célula semanal desde el año 2013 con la comunidad del barrio. Edupaz y Justapaz acordaron junto con los líderes de la iglesia y del barrio utilizar este espacio de encuentro semanal para reflexionar sobre los temas de la venganza, el perdón, la dignidad humana, y la restauración con los jóvenes vinculados a la pandilla.

Como metodología pedagógica se capacitó en elaboración de artículos de cuero y se realizaron charlas grupales facilitadas desde un enfoque en JR y TC. El reto es enorme en este contexto, pues la reflexión sobre la Justicia Restaurativa está abriendo un camino espinoso para estos jóvenes que, en diferentes momentos de sus vidas, han causado daño y violentado a sus prójimos.

Durante el proceso se pudo observar que el concepto de justicia de los jóvenes está ligado a la venganza y la violencia. Esta "justicia armada" se alimenta también de los sentimientos de rabia hacia la autoridad, pues la policía es percibida como una institución que comete actos injustos hacia los jóvenes del barrio. En Siloé, la lógica de la retribución es la norma de vida:

> La justicia de nosotros es la violencia. Ni la misma autoridad se encarga de hacer justicia. Si la autoridad viene y te quita un arma de fuego que está bonita, él no te va a enjuicializar, él se la coge para él y se la vende a los bandidos de la contra, y así viceversa. La justicia de nosotros es un arma, un cuchillo, rocas, la maldad, la violencia, esa es la justicia de nosotros. La justicia de la Biblia ya no funciona. Ojo por ojo diente por diente. Un diente no, túmbele las muelas completas (Líder de pandilla, Siloé).

En las condiciones de violencia cotidiana, la muerte se hace normal para la comunidad, pero las heridas que deja son profundas y visibles. El perdón es casi inconcebible en una cultura de violencia:

> El encuentro con víctimas es a diario. Es normal ver una muerte. El encuentro entre víctimas, ofensores y comunidad, es algo que necesita mucho tiempo. Cuando hay sangre de por medio esa venganza nunca cesa. Ni yo ni nadie entramos en diálogo cuando hay sangre de por medio. Es muy difícil uno perdonar a una persona que se ha llevado a un ser querido (Líder pandillero, Siloé).

Frente a estos grandes retos, el acompañamiento brindado desde una pedagogía en JR y TC tuvo impacto en algunos de los jóvenes.

> La que más me marcó fue una vez que la facilitadora trajo un jarrón, un jarrón que lo habían quebrado y lo habían tratado de armar otra vez. Contó la historia del hijo pródigo, entonces yo me sentía identificado por lo que estaba pasando por ese momento... Ese día me impactó mucho y me identifiqué, y participé, me desahogué, conté el problema y todo, y me empecé a sentir mejor. En un papelito echamos nombres dentro del jarrón de personas que había que pedirle perdón (Líder pandillero, Siloé).

El proceso de acompañamiento fue el primer acercamiento a los jóvenes vinculados a pandillas, con esfuerzos para una restauración inicial entre estos jóvenes que han sido víctimas convertidos en victimarios. A continuación se recoge las reflexiones de un ejercicio de memoria y restauración:

Círculo de escucha sobre las muertes en la comunidad

Reacciones frente a la realidad de muerte en el barrio:

- **No hay mucha unión en el barrio, cada uno piensa en sí mismo.**
- **Falta diálogo.**
- **Las cosas se resuelven con armas y violencia.**
- **Uno está esperando que le llegue la noticia de que le pasó algo a uno de los pelaos.**
- **Lo triste es que hasta una de mujer lleva del bulto por intentar que no se agredan.**
- **Si a uno lo van a matar, toca matar.**

Como ejercicio de memoria, y continuando la reconstrucción del jarrón, el grupo recordó a personas de la comunidad que han fallecido por causa de la violencia[4]:

- **Jaime era un joven que pertenecía a la pandilla y fue asesinado en un enfrentamiento con la policía.**
- **Susana era como mi hermana, mi mamá la llevó a casa pero cuando se enamoró de un jovén de la pandilla, alias "salchicha", comenzó a consumir basuco, se volvio otra persona. Ella murió de cáncer.**
- **Ana está viva, quiero recordarla porque sufrió mucho, cuando la abusaron a sus 14 años y comenzó a consumir saccol. Vive en las calles.**
- **Dos jóvenes que fueron contratados por la guerrilla para volar dos torres de energía y el ejercito les disparó y murieron.**
- **Dos compañeros (maridos) que he tenido los han asesinado, al primero le dieron 6 tiros.**
- **Juan, primo de uno de los participantes, fue asesinado en Brisas de Mayo.**
- **Carlos hacía parte de la pandilla, consumía vicio y un día llegaron a su casa y comenzaron a disparar.**
- **Un amigo de Jenny, por robarle la moto, lo asesinaron.**

4 Nombres cambiados para respetar confidencialidad.

Líderes de la comunidad diseñaron e implementaron una propuesta restaurativa utilizando como metodología las charlas grupales desde la JR y la TC, junto con capacitación en elaboración de artículos de cuero. Justificaron la propuesta de la siguiente forma:

> La justicia restaurativa se entiende como la posibilidad de los ofensores de reconstruir sus vidas, reconociendo su valor como personas y desarrollando nuevas habilidades. Esta propuesta es restaurativa en tanto reconoce la dignidad de las personas y su posibilidad de cambio. Es restaurativa en tanto impulsa valores como el trabajo en la juventud (Propuesta restaurativa **Cruising for Jesus**).

Reflexiones finales

Utilizar los enfoques pedagógicos de la Justicia Restaurativa y la Transformación de Conflictos permite la reflexión comunitaria en torno a identificar y reconocer los daños causados y las relaciones quebrantadas por la violencia, ofreciendo a su vez posibilidades para transformar los conflictos y construir la paz a través de prácticas restaurativas locales. La restauración es un proceso a largo plazo que, para una Colombia que quiere salir de la guerra, tiene que ver, inicialmente, con el reconocimiento de los daños causados. Además, se requieren herramientas de transformación de conflictos para lidiar con esa violencia cotidiana que continúa imperando en el territorio. El éxito del actual proceso de paz tendrá que ver con la capacidad para que éste se arraigue en las comunidades en medio de la violencia y se construya ahí, en la cotidianidad y en la localidad.

Preguntas para la reflexión

1. ¿Cuáles han sido las afectaciones de la violencia en su comunidad? ¿Qué relaciones se han quebrantado por la violencia?

2. ¿Qué prácticas restaurativas se imagina puedan surgir en su contexto, teniendo en cuenta los nuevos escenarios del post-acuerdo?

Referencia bibliográfica

Asociación Cristiana Menonita para Justicia, Paz y Acción No Violenta- Justapaz. (2018). *Restaurando lo que la violencia quebró: pedagogía para la Transformación de Conflictos y Justicia Restaurativa comunitaria. Reflexiones desde líderes y lideresas juveniles vinculadas a comunidades afrodescendientes, iglesias y grupos de pandillas.* Bogotá, Colombia: Justapaz-Edupaz-ICCO.

Instituto Colombiano de Bienestar Familias (ICBF) y Organización Internacional para las Migraciones (OIM). (2016). *Ser Restaurativo* (Gaceta 01). Recuperado de http://www.icbf.gov.co/sites/default/files/Ser-Restaurativo_Gaceta_N1.pdf

Lederach, John Paul. (2007). *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas.* Bogotá, Colombia: Editorial Códice Ltda.

Lederach, John Paul. (2008). *La imaginación moral. El arte y el alma de construir la paz.* Bogotá, Colombia: Grupo Editorial Norma.

Lederach, John Paul. (2009). *El pequeño libre de Transformación de Conflictos.* Bogotá, Colombia: Good Books.

Lederach, Juan Pablo. (2003). *Tejiendo Relaciones.* Bogotá, Colombia: Ediciones CLARA.

Unidad de Víctimas. Bogotá, Colombia. Recuperado de http://rni.unidadvictimas.gob.co/RUV

Zehr, Howard. (1995). *Changing Lenses: A new Focus for Crime and Justice.* Scottdale, Pa., EEUU: Herald Press.

Zehr, Howard. (2007). *El pequeño libro de la Justicia Restaurativa.* Intercourse, Pa., EEUU: Good Books.

Iglesias Santuarios de Paz
¿De dónde vienen, qué son, qué hacen?

PEDRO STUCKY [1]

Resumen

La Justicia Restaurativa ofrece una metodología para propiciar procesos comunitarios de reconocimiento de los daños causados por la violencia y empezar en el arduo camino de la restauración y la reconciliación social. Propiciar este tipo de justicia y mantener los procesos restaurativos en medio de la violencia cotidiana requiere combinar esfuerzos de transformación de conflictos y cultura de paz. En este artículo se recogen experiencias comunitarias desde una pedagogía en Justicia Restaurativa y Transformación de Conflictos, con comunidades afrodescendientes, jóvenes de iglesia, y jóvenes vinculados a pandillas.

Introducción

En la década de los 90 en círculos menonitas en Colombia se empezó a hablar de iglesias santuarios de paz, por ejemplo para proteger y defender a objetores de conciencia al servicio militar. Pero ya en el nuevo milenio fue cuando se avanzó y sistematizó la idea. A través del Centro Cristiano de Justicia, Paz y Acción Noviolenta (JUSTAPAZ) de la Iglesia Menonita de Colombia se promovió la propuesta en círculos intereclesiales como fue CEDECOL (Confederación Evangélica de Colombia), e iglesias de diferentes denominaciones. Se dieron cuenta que esta manera de ser iglesia y entender el llamado de Jesús, era útil y daba un marco teológico y bíblico que ayudaba a dar respuesta a los tiempos difíciles del conflicto armado interno que se vivían. Ahora parece haber más iglesias de otras denominaciones que se ven como iglesias santuarios de paz en Colombia que entre denominaciones anabautistas.

1 Pedro Stucky es Magister en Divinidades, Licenciado en Historia y certificado en Estudios de América Latina. Ha servido en diferentes cargos nacionales en la Iglesia Cristiana menonita de Colombia. Actualmente es pastor de la iglesia menonita de Teusaquillo en Bogotá, Colombia.

En este artículo se mira el concepto de santuario desde el Antiguo Testamento y a través de la historia; luego se explican los tres aspectos mencionados arriba que tienden a caracterizar las iglesias santuarios de paz. Se mencionan algunos cambios que exigen esta manera de ser iglesia y finalmente se da una ilustración notable de la Segunda Guerra Mundial.

1. ¿De dónde vienen?

Las Iglesias Santuarios de Paz hunden sus raíces en la antigua historia de los hebreos. En Éxodo 21:13 se hace alusión a la futura existencia de ciudades de refugio. Y éstas se mencionan cuatro veces en los seis primeros libros del Antiguo Testamento (Num. 35:9-28; Dt. 4:41-43; Dt. 19:1-13; Jos. 20:1-9), una cifra no despreciable si recordamos que los Diez Mandamientos solo se mencionan dos veces.

En Josué 20 el Señor le manda al sucesor de Moisés que aparte seis ciudades, "tal como lo ordené por medio de Moisés" (v2), tres al oriente del río Jordán, y tres al occidente del mismo, repartidos de Norte a Sur por el territorio de Israel. Estas serán designadas ciudades de refugio. "Si uno mata a otro accidentalmente, sin intención, puede huir a una de estas ciudades para protegerse de la venganza del pariente más cercano del muerto" (el **goel**, o vengador de sangre). Hay un protocolo a seguir en estos casos para tratar de garantizar que la persona pidiendo el refugio realmente lo merece y no vaya a quedar en la impunidad un crimen que debe ser castigado. El propósito de las ciudades de refugio, es que no se derrame sangre inocente y que no se profane la tierra.

Este énfasis sobre la protección y el refugio, parte del hecho que la Biblia entiende que el primer refugio es Dios mismo. Dice el Salmo 46.7:

> ¡El Señor todopoderoso está con nosotros!
> ¡El Dios de Jacob es nuestro refugio!
> Y el Salmo 91.1-2
> El que vive bajo la sombra protectora
> del Altísimo y Todopoderoso,
> dice al Señor: "Tú eres mi refugio,
> mi castillo, imi Dios, en quien confío!"

2. La historia[2]

Entre los siglos IX y XI en Europa, en medio de situaciones bastante caóticas y arbitrarias, los ciudadanos de a pie se encontraban a la misericordia o antojo de nobles o príncipes locales. Los niveles de injusticia eran altos y la gente era víctima de esa inseguridad. Ante esta situación la iglesia medieval interviene por la paz para regular la guerra y en alguna medida proteger a los civiles. Una de las modalidades eran los pactos de paz. Eran actos voluntarios concertados entre obispos, príncipes y nobles con el objetivo de proteger las vidas de los no combatientes y sus bienes. También se exigía el respeto de los templos. Había sanciones para los que suscribían y violaban el pacto, por ejemplo la excomunión y la privación de la sepultura religiosa. Los pactos de paz, obligaban a llevar los pleitos a una instancia superior antes de recurrir a la guerra, y había sanciones por infringir el pacto.

La tregua de Dios fue otro esfuerzo por limitar a los combatientes y proteger a los ciudadanos. La Iglesia prohibió combatir en ciertos días, independiente de los motivos para hacerlo. Al comienzo era solo los domingos, pero luego se amplió a los festivos y días de peregrinación. Así la Iglesia ejerce una influencia en los gobernantes para limitar los daños de la lucha armada sin regla alguna. De esta manera el santuario de paz, pasa de ser un lugar físico como el templo, a ser un espacio de tiempo o un pacto entre personas, que presumiblemente se consideraban parte del mismo pueblo de Dios.

El Derecho Internacional Humanitario de 1949 y 1977 define que "las personas civiles, entendiendo por tales aquellas que no participan directamente en las hostilidades militares" están entre las personas protegidas. Así mismo los firmantes se comprometen a no ejercer actos de violencia contra bienes como iglesias, centros de recreación, escuelas, colegios y universidades, además de hospitales, acueductos y otros bienes de la población civil.

En la década de los años 80 se generó un movimiento de iglesias en Norteamérica llamadas Iglesias Santuario. Comienza en Tucson, Arizona, en una Iglesia Presbiteriana pastoreada por John Fife. Estas iglesias se solidarizaron con refugiados de Centro América que huían para salvar sus vidas y ahora estaban en peligro de ser deportados por el Servicio de Inmigración de los Estados Unidos. Las iglesias, desobedeciendo las leyes del país, protegieron a los refugiados, escondiéndolos, trasladándolos a Canadá, y emprendiendo batallas

2 Aquí seguimos a Joblin (1990).

legales contra el Estado que trató de quebrar la acción de las iglesias. En últimas las iglesias ganaron las luchas legales. También cabe anotar que la decisión de convertirse y asumir los riesgos legales de ser iglesia santuario, lo decidían los miembros de la iglesia local.

En Colombia, en medio de la guerra interna que desgarraba al país, la Iglesia Menonita, y en especial Justapaz, ha trabajado esta propuesta que invita a las iglesias a identificarse como Iglesias Santuarios de Paz-ISP desde la década de los años 90 hasta el presente. Puede tomar muchas formas pero implica una postura, una manera de auto entenderse como iglesia local para responder a las personas y a las situaciones que se viven en el entorno para ser anuncio y señal del shalom y buenas noticias de Dios para la humanidad.

3. ¿Qué es una iglesia santuario de paz?

La decisión de convertirse en un Santuario de Paz es una que toma la iglesia local y en muchos casos la declara públicamente. Los tres puntos que identifican a una iglesia Santuario de Paz, son: 1) Es un Pueblo de Paz hacia adentro y hacia afuera. 2) Es un Mensaje y Testimonio de Paz. 3) Es un Sitio de Paz. Así que una iglesia Santuario de Paz, es en primer lugar una iglesia que conscientemente asume el testimonio por la paz como seguidora que es de Cristo Jesús, Príncipe de Paz. Es decir, reconoce ese llamado y si lo desea, declara públicamente esa decisión. A continuación explicaremos brevemente cada punto, dando ejemplos de maneras en que se han vivido.

3.1 Un Pueblo de Paz: para ser consecuente con esa vocación, se identifica como Pueblo de Paz. Es un pueblo que es sensible al Espíritu Santo y en ejercicio de sus dones, talentos y ministerios, acoge a personas afectadas por la guerra material y espiritual que se vive en el país. Afirma las Buenas Nuevas de paz del Señor Jesucristo y busca la recuperación personal, familiar, espiritual y social y la salvación integral para las personas que se acogen a la iglesia.

Ser un Pueblo de Paz, significa en primer lugar, que al interior de la congregación se viven relaciones reconciliadas, se practica el perdón, la transformación noviolenta de conflictos, el liderazgo compartido, el estímulo a la práctica de los dones. Llama a las personas en su derredor a un cambio de vida, a dejar sus prácticas violentas a nivel personal, familiar y social, a abandonar su confianza en las armas y la fuerza violenta y ponerla solamente en Jesús. Significa adoptar el camino de amor noviolento de Dios y practicarlo, aún amando y

perdonando a los que nos hacen daño teniendo la convicción que el amor y el perdón de Dios ejercido por sus hijos e hijas vence el más enconado odio.

También significa que este pueblo pacífico de Dios, crea el ambiente donde vidas perdidas encuentran su verdadero valor y crecimiento como personas creadas a la imagen de Dios. Aquí las personas se integran a la familia de Dios y desarrollan el potencial divino que tienen al recibir el perdón y el estímulo para crecer y llegar a ser personas útiles para la humanidad.

El Pueblo de Paz, toma en serio las palabras de Jesús que vino a buscar y salvar lo que se había perdido. Abre sus puertas y corazones, para dar la bienvenida y aún buscar a las personas de cualquier condición social para invitarlas al seguimiento a Jesús, y a permitir que él restaure sus vidas. Algunas de ellas como personas desplazadas, habitantes de la calle, trabajadores informales llegan a la iglesia y se sienten muy agradecidas por cuanto no es común para ellos que se sientan bienvenidos en las iglesias. Como pueden imaginar estos grupos traen muchos problemas, lastres y dificultades, pero también muchas potencialidades. A todos (as) les invitamos a seguir a Jesús, integrarse a la comunidad de fe y recibir los dones que el Espíritu Santo les quiere dar y ponerlos al servicio de Dios y su Reino.

Además, ora por la paz del mundo, el país, la ciudad y por los gobernantes. Ora por todos los actores armados, pidiéndole a Dios la conversión de sus corazones. Predica y enseña la noviolencia y busca resolver sus conflictos internos (que los hay) con humildad, honestidad y perdón.

3.2 Es un mensaje y testimonio de paz: Esto significa que discierne el tiempo en que se vive desde el Evangelio, enseña la noviolencia activa, forma a las personas para la vida pacífica y reconciliada, capacita en la transformación noviolenta de conflictos, promueve la objeción de conciencia a las armas y a todos los grupos que las utilizan, participa activamente en la sociedad como hacedora de paz y agente de reconciliación y se da en servicio a las personas necesitadas en defensa de su dignidad y sus derechos.

Hay infinidad de ministerios que ejercen las iglesias santuarios de paz, trabajando por el shalom, o sea el bienestar integral, de la sociedad y la comunidad en derredor. Puede ser alimentando a niños y niñas vulnerables, cuidando de mujeres maltratadas y subvaloradas resaltando su dignidad y empoderándolas, recibiendo a personas

desplazadas por la violencia o refugiadas de otro país, visitando a los enfermos en hospitales, educando a los niños y niñas en los colegios y refuerzo escolar, ministerios de justicia y paz y trabajos con la comunidad.

Apoya a los miembros que trabajan en instituciones u organizaciones que promueven la paz, la dignidad humana, la transformación social, los derechos humanos, hogares para ancianos, discapacitados y otros. Considera que muchas de las personas que llegan a la iglesia son víctimas de la violencia social, política y económica de la sociedad.

3.3 Es un Sitio de Paz. Es un espacio físico o territorio de paz que al anunciarse como tal, exige respeto de toda violación o uso de la fuerza. Se presta para actividades y eventos que buscan construir la paz. Posibilita encuentros entre oponentes, discusiones, debates públicos, momentos de oración y reflexión.

En cuanto a ser Sitio de Paz, una iglesia en Bogotá tiene un ministerio de justicia y paz que propicia un encuentro semanal de oración y reflexión en torno a la paz, llamado "Un Momento por la Paz" que consiste de media hora de liturgia -- lectura bíblica y oración y media hora de reflexión sobre los problemas que nos aquejan como sociedad y algunas soluciones. A éstas se invita a compartir a personas que están trabajando en diversas organizaciones sociales por la paz, por la vida, p.ej., niños (as) en guerra, abuso y maltrato de niños y niñas y mujeres, desplazados, testimonio y acompañamiento a comunidades con noviolencia, entre otras.

La Iglesia Santuario de Paz puede prestar sus instalaciones a grupos y reuniones ecuménicas, reuniones de organizaciones que promueven y trabajan por la paz y el bienestar social. Igualmente, la iglesia acoge y protege a personas perseguidas por sus convicciones, su trabajo o que simplemente son afectadas por la violencia sin control que vive un país. En este sentido trata de ser un refugio para personas amenazadas de muerte que no encuentran protección en ninguna parte. Ampara, protege y les da cobertura buscando soluciones a su situación como también a los miembros de la comunidad de fe que corren riesgo acompañándoles en el discernimiento de su situación.

4. Ser iglesia santuario de paz exige cambios de mentalidad

Ser iglesia santuario de paz requiere un cambio de mentalidad sobre lo que significa ser iglesia. Significa cambiar del paradigma de iglesia "cultera", que ve el principal quehacer de la iglesia como hacer servicios religiosos todo el tiempo, fácilmente seis días a la semana. Allí se alaba a Dios, canta, ora, predica y enseña la Biblia y ayuna. Y esto se hace mes tras mes, año tras año. La iglesia santuario de paz no rechaza estas acciones sino que no ve su principal quehacer en eso.

Más bien entiende que la iglesia no debe quedarse dentro de las cuatro paredes sino pasar de un proyecto de salvación personal a uno que se preocupa también por la salvación del país y transformación de la comunidad. Está para transformar su entorno con su ministerio, trayendo esperanza, consuelo y cambios. La iglesia misma tiene que ser ejemplo y modelo alternativo para que se vea lo que está proclamando, cuidando de las relaciones internas y buscando la coherencia entre lo que dice y hace, aumentando así su credibilidad. Allí se varían las relaciones de poder ejerciendo un liderazgo más horizontal y participativo que vertical. En resumen,

> Evidentemente estas cosas tienen que ver más con el ser de la Iglesia que con su quehacer. Tienen que ver más con la calidad de su vivencia que de sus cultos. Tienen que ver con el ejemplo y modelo que puedan ser para el mundo, preocupándose más por la integridad y coherencia, que por las palabras predicadas (Stucky, Pedro, 2006, p. 21).

4.1 La manera de entender lo que Dios quiere para la Iglesia. Si antes se pensaba que Dios quería que la iglesia se ocupara de cultos de alabanza y oración, ahora "ven que lo que Dios quiere es que se preocupen por hacer visible las Buenas Noticias de Dios para el mundo." Una persona lo expresó diciendo, que "ahora predican sin Biblia, es decir, con las acciones" (citado en Stucky, 2006, p.36)

4.2 La manera de entender su relación con el mundo. Cuando las iglesias Santuarios de Paz toman en serio su contexto local y nacional necesitan "leer las señales de los tiempos" para dar respuestas apropiadas, a veces salidas de prácticas y teologías tradicionales. Esto es motivo de alegría y energía para la iglesia. Alguien decía: "una Iglesia Santuario de Paz no se conforma. Siempre está proyectándose, haciendo planes, abriendo horizontes. Hay una sensibilidad a las necesidades..." (citado en Stucky, 2006 p. 37). Precisa estar abierta para nuevos de-

safíos: resolución de conflictos en la comunidad, trabajo por mejorar o proteger al pueblo, cooperar con otras comuniones cristianas o aun no cristianas en algunos proyectos, entre otros. Esto también aumenta la visibilidad y el reconocimiento de la iglesia como una entidad que no se aísla sino que participa en la solución y mejoramiento de problemas y necesidades. Ahora bien, aunque este tipo de testimonio puede ser un ejemplo para otras iglesias, también puede suscitar críticas o incomprensión de parte de éstas, pues no es la manera acostumbrada de llevar las Buenas Nuevas de Dios.

4.3 La manera de entender el proceso en que están. Todo lo anterior señala que las iglesias que asumen esta ruta tienen que entender que convertirse en iglesia santuario de paz es un proceso. Eso significa que el camino se está construyendo y difícilmente se pueden acomodar, puesto que la realidad en derredor siempre trae nuevos desafíos para discernir. Al mismo tiempo la Biblia probablemente se va a leer de una nueva manera a la luz de esa realidad y se darán nuevas respuestas. En ese sentido hay un constante desacomodo que le exige a la congregación depender del Espíritu de Dios quien es el que llama y guía.

Cada iglesia en cada contexto es diferente. Aunque es saludable formar redes para compartir experiencias y para discernir juntos, esto no debe llevar a tratar de imitar lo que otra iglesia hace, a menos que sientan que es el paso apropiado en el nuevo sitio. “No hay un camino igual trazado para todas las Iglesias, sino que cada congregación responde a su entorno, con las personas que la componen, con los desafíos que se presentan, de forma abierta y diferente” (Stucky, 2006, p. 37).

5. Una ilustración[3]

Andre Trocmé y Le Chambon. Durante la Segunda Guerra Mundial cuando en Francia, los colaboradores de los alemanes entregaron a 83.000 judíos, incluyendo a 10.000 niños y niñas, a los campamentos de muerte alemanes y sólo 3000 salieron con vida, un pueblito en las montañas del sureste de Francia, llamado Le Chambon-sur-Lignon, llegó a ser uno de los sitios más seguros en toda Europa para los judíos. De aquí, ni un solo judío fue llevado por los nazis. Fue una “conspiración de bondad”, en el que todo un pueblo, a gran riesgo propio, albergó y protegió a 5.000 judíos. Allí, comprometidos con

3 Tomado y adaptado de Remember the Village – Le Chambon-sur-Lignon Providad a Safe Haven for 5.000 Jews, recuperado de www.auschwitz.dk/trocme.htm.

la preservación de vida, los habitantes de esa zona, silenciosamente recibieron y salvaron a tantos judíos que llegaron en búsqueda de refugio y abrigo como toda su población.

Gente común y corriente, ellos mismos sufriendo de gran pobreza, recibieron, protegieron, alimentaron a los judíos, educaron a los niños, desafiando el régimen nazi y el gobierno francés que colaboraba con los alemanes. Todos los hogares escondieron forasteros, no por días sino por años. Su sentido humanitario fue tan profundo, que ningún residente de Le Chambon jamás rechazó, denunció, o traicionó ni a un solo refugiado judío.

Todo comenzó en una noche oscura y fría durante el invierno de 1940-41 con una llamada a la puerta de Andre Trocmé, el pastor protestante del pueblo. Al abrirla se encontró con una mujer con hambre y frío. Era una refugiada judía huyendo de los nazis y pidiendo ayuda. Este sencillo acto de bondad llegó a ser un faro de esperanza para miles de personas que huyeron del gobierno francés y de los nazis, y a través de la red subterránea lograron salir a Suiza o España para salvar sus vidas. Los refugiados recibieron la bienvenida sin reparos. Eran albergados en casas particulares, en fincas, e instituciones públicas y cuando llegaban los nazis, eran escondidos en la zona rural.

El Pastor Andre Trocmé sirvió de brújula moral para el pueblo. Cuando un líder nacional de la Iglesia Reformada vino a pedirle a Trocmé que dejara de ayudar a los judíos porque podría perjudicar al protestantismo francés, Trocmé rehusó. Él les mostró a los habitantes de Le Chambon maneras prácticas y efectivas de resistir a los nazis y el régimen de Vichy. Las autoridades del gobierno Vichy sabían lo que estaba ocurriendo puesto que era imposible esconder estas actividades tan numerosas de rescate por tanto tiempo. Ellos le exigieron al pastor que cesara sus actividades, pero su respuesta fue contundente: “Estas personas vinieron aquí en busca de ayuda y refugio. Yo soy su pastor. Un pastor no abandona su rebaño. Yo no sé lo que es un judío. Yo sólo conozco a seres humanos.” No obstante, Trocmé fue arrestado y posteriormente liberado. Tuvo que esconderse de los nazis. Pero su esposa continuó con esta labor. Su primo Daniel fue asesinado por los nazis en un campo de concentración. Un anciano del pueblo más tarde recordaba: “Nosotros no protegimos a los judíos porque éramos personas morales o heroicas. Les ayudamos porque era la cosa humana que había que hacer....”.

Preguntas para la reflexión

1. ¿En qué manera considera que la práctica de Jesús y de la iglesia en el Nuevo Testamento tenían características de santuario de paz?

2. ¿Está de acuerdo o en desacuerdo con esta manera de ser iglesia? ¿Por qué sí o por qué no?

3. ¿En qué maneras su pensamiento y práctica de ser iglesia se acerca y en qué maneras se aleja de esta propuesta de iglesias santuarios de paz?

Referencia bibliográfica

Joblin, Joseph. (1990). *La Iglesia y la Guerra; Conciencia, violencia y poder.* Barcelona: Herder.

Justapaz (2000). Módulos sin autor y sin publicar de la serie *Santuarios de Paz: Una Visión de Mensaje y Acción para el Pueblo de Dios.*

Madrid-Malo Garizabal, Mario. (1993). *Siluetas para una historia de los derechos humanos.* Bogotá: Defensoría del Pueblo, pp. 49-53.

Remember the Village – Le Chambon-sur-Lignon Providad a Safe Haven for 5.000 Jews, en www.auschwitz.dk/trocme.htm)

Stucky, Pedro (2006). *Bases Bíblico-Teológicas del Quehacer de la Iglesia en la Construcción de Paz # 2.* Bogotá: Justapaz.

RED LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS ANABAUTISTAS

©2018 Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas-RELEA
Ibagué, Colombia
E-mail: relea.org1@gmail.com

RELEA Capítulo Colombia es una publicación semestral de la Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas. En esta revista se ponen a disposición de las iglesias, organizaciones e instituciones afines, y cristianos interesados en la reflexión bíblica-teológica-pastoral los aportes de los miembros de esta Red. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan la postura oficial de las iglesias.

relea

RED LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS ANABAUTISTAS

www.relea.org